



د. حسن بن محمد حسن الأسمري

النظريات العلمية الحديثة

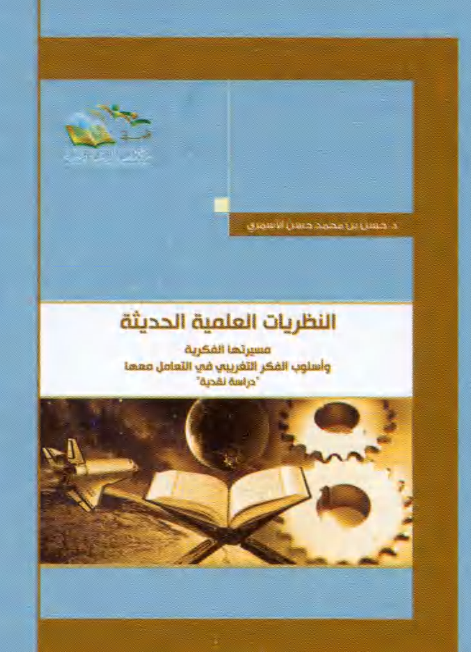
مسيرتها الفكرية
وأسلوب الفكر التغريبي في التعامل معها
"دراسة نقدية"

المجلد الثاني

مما فتح الله به على البشرية في العصر الحديث ذاك التميز في علوم الحياة الدنيا، فقد تطور العلم البشري تطوراً غير مسبوق، ونتج عنه من المنافع ما لم نسمع عنه في تاريخ الإنسانية.

ولكن هذا التميز المدهش لم يكن صافياً من الشوائب، ولا خالياً من الثغرات والسقطات، وقد استغلّ ذلك طائفة من أصحاب الأهواء داخل العالم الإسلامي، فتحركوا بباطلهم من خلال تلك الثغرات، فاتهموا الدين والوحي والعقائد والشرائع بعدم مسايرتها للعلم ولا اتفاقها مع العصر، وقد استندوا في ذلك إلى ما قدمه الفكر العلماني الغربي.

والتطورات العلمية والفكرية المعاصرة تكشف تهافت المستندات العلمانية الحديثة ولكنها تعاني من غياب البديل الواضح، وهذه فرصة سانحة للفكر الإسلامي أن يجتهد في تقديم التوجيه الرباني الذي يجمع شتات العلوم ويرتقي بها بما ينفع البشرية.





المملكة العربية السعودية - ص.ب ١٨٧١٨ جدة ٢١٤٢٥
هاتف: ٦٢٨٨٦٨٥ ٢ (٩٦٦+) فاكس: ٢٧١٨٢٣٠ ٢ (٩٦٦+)
www.taseel.com-taseel@taseel.com

النظريات العلمية الحديثة
مسيرتها الفكرية وأسلوب الفكر
التغريبي العربي في التعامل معها
دراسة نقدية

النظريات العلمية الحديثة مسيرتها الفكرية وأسلوب الفكر التغريبي العربي في التعامل معها دراسة نقدية
د. حسن بن محمد حسن الأسمري

مركز التأصيل للدراسات والبحوث

الطبعة الأولى
١٤٣٣هـ/٢٠١٢م

تصميم الغلاف: مركز التاصيل
الحجم: ١٧×٢٤سم
التجليد: مجلد

مركز التأصيل للدراسات والبحوث
المملكة العربية السعودية، جدة، طريق الحرمين (الخط السريع)، بجوار كوبري التحلية.
هاتف: ٦٢٨٨٦٨٥ ٢ ٩٦٦ +   ناسوخ: ٢٧١٨٢٣٠ ٢ ٩٦٦ +
ص ب: ١٨٧١٨ جدة ٢١٤٢٥ المملكة العربية السعودية
الموقع الإلكتروني: www.taseel.com
بريـد إلكتروني: Taseel@taseel.com

النظريات العلمية الحديثة

مسيرتها الفكرية وأسلوب الفكر التغريبي العربي

في التعامل معها دراسة نقدية

الدكتور

حسن بن محمد حسن الأسمري

المجلد الثاني

مركز التأصيل للدراسات والبحوث

بسم الله الرحمن الرحيم

الباب الثاني

التأثر المنهجي في الفكر التغريبي بالانحراف المصاحب للعلم الحديث

وفيه ثلاثة فصول:

- الفصل الأول: التأثر المنهجي في مصدر التلقي وطرق الاستدلال.
- الفصل الثاني: التأثر المنهجي في طريقة التعامل مع القضايا الغيبية الاعتقادية.
- الفصل الثالث: التأثر المنهجي في طريقة التعامل مع القضايا الشرعية العملية.

الباب الثاني

التأثر المنهجي في الفكر التغريبي بالانحراف المصاحب للعلم الحديث

لا يخفى أن العلم الحديث كان له أثرٌ كبير في حياة البشر، كما أن له أثراً خطيراً على مناحي الفكر، ولا يخفى أن العلم الحديث قد ارتبطت به مشكلات ترجع أساساً للدور الخطير الذي لعبته العلمانية داخل أوروبا؛ حيث مدّت بأصولها ورؤيتها ومناهجها في أغلب مكونات العلم الحديث، وتحول العلم الحديث إلى أداة مع التيارات الفكرية، كل تيار يسحب العلم نحوه ويُلبسه لباسه ويستخدمه في خدمة رؤيته، وقد كانت التيارات العلمانية الغربية تشترك في هجر الدين أو محاربته، فوظّفت العلم في ذلك، أو وظفت مناهجه أو نظرياته أو فلسفته، وقد أخذ بهذه الآثار طائفة المتغربين في العالم الإسلامي.

وهذا الباب يبحث أثر ذلك عليهم في ثلاثة أبواب مهمة، **أولها** حول التأثر في باب المنهج، **والثاني** في باب الغيب، **والثالث** في باب الشريعة، وذلك بالنظر في أثر الانحراف المصاحب للعلم الحديث على المتغربين في هذه الأبواب الثلاثة، والمشكلات التي وقعت، وخطورة ذلك على الدين وعلى الفكر

وعلى الإنسان، وكل ذلك سيبحث بإذن الله في ثلاثة فصول هي:

الفصل الأول: التأثر المنهجي في مصدر التلقي وطرق الاستدلال.

الفصل الثاني: التأثر المنهجي في طريقة التعامل مع القضايا الغيبية الاعتقادية.

الفصل الثالث: التأثر المنهجي في طريقة التعامل مع القضايا الشرعية العملية.

الفصل الأول

التأثر المنهجي
في مصدر التلقي وطرق الاستدلال

وفيه مبحثان:

- المبحث الأول: التأثر المنهجي في مصدر التلقي.
- المبحث الثاني: التأثر المنهجي في منهج الاستدلال.

الفصل الأول

التأثر المنهجي في مصدر التلقي وطرق الاستدلال

لقد ارتبط بالعلم الحديث مناهج وطرق في النظر والبحث والاستدلال، وقد كان بعض هذه المناهج معروفاً في الحضارات البشرية، وإن كان قد حصل لها تطوير كبير في الحضارة الحديثة. وقد اكتسبت المناهج خصائص ترجع للبيئات التي ظهرت فيها، فمن المُسلّم به الآن في فلسفات العلم أنه لا وجود لمناهج منفصلة عن بيئتها الفكرية والثقافية، ومن ذلك ما حصل لمناهج الفكر والعلم الحديثة في الحضارة الغربية، فهي رغم ما تحاول الظهور به من تقنية عالية وموضوعية، إلا أنها قد اكتسبت خصائص بيئتها العلمانية، مما جعلها ذات موقف خطر فيما يتعلق بأبواب الدين، وتحوي ثغرات خطيرة استغلها أعداء الدين في صراعهم ضدّ الدين، وقد انساق في هذا العداء أو وقع في هذا الانحراف طائفة المتغربين العلمانيين. ومن بين الأمور التي وقع فيها المتغربون العرب من جهة المنهجية أمران: الانحراف في المصدر، بحجة أن العلم لم يتقدم إلا بعد تركه مصدر الدين وهو الوحي، والانحراف في الاستدلال، بحجة أن العلم لم يتقدم إلا بعد تركه المنهجية الدينية، وذلك باعتماد الموضوعية.

وقد عُنِيَ الفكر الغربي الحديث بالمنهج، فجاء ذلك مع التطور العلمي

والفكري الذي كانت بداياته في عصر النهضة، فبعد أن وقعت تلك التحولات المهمة في مجال العلم مع «كوبرنيكوس» و«جاليليو» وغيرهما، ظهرت أهمية تأطير هذا النشاط بمنهج، فجاءت جهود كل من «بيكون» و«ديكارت» بوصفها أهمّ العلامات البارزة في هذا الميدان، مال الأول إلى الجانب التجريبي الحسي بينما اتجه الثاني إلى الجانب العقلي الرياضي، وحدث بعد ذلك تطورات مختلفة كان أهمها على مستوى المنهج جهود ستيورات مل، ثم اتسع الباب مع ظهور الفلسفات العلمية وأهمها الوضعية والمادية والوضعية المنطقية وفلسفة التحليل والتطورية وغيرها.

وإذا ابتعدنا قليلاً عن النظرة الجزئية ونظرنا في الأمر في إطاره العالمي، فإن هذا التحول المهم داخل أوروبا من جهة المنهج قد سُبق بانعطاف كبير في باب المناهج بوساطة الإسهام المهم والضخم الذي قدمته الحضارة الإسلامية، لا سيما من جهتين: أولاهما من قبل نقاد المنطق، والثانية من جهة المشتغلين بالعلوم الدينية والدنيوية، حيث فسح نقد منطق «أرسطو» المجال نحو البحث عن منهج آخر يُسهم في إثراء المعرفة النافعة العلمية والعملية داخل الحضارة الإسلامية ومن تأثر بها[1]، وهو ما وجده المشتغلون بالعلوم بعد ذلك في المنهج التجريبي، حيث بدأ المسلمون في تأسيسه، ونجحوا في تشغيله دون أن يقع نزاع بين الدين وبين تلك العلوم ومناهجها، وإن لم يواصلوا فيه حتى يجنوا ثماره لأسباب تاريخية سبق ذكر شيء منها. وقد استفادت أوروبا من هذا النشاط المهم والإسهام الكبير للحضارة الإسلامية، فأخذت معالم هذا المنهج وانطلقت به إلى ذراه المختلفة، إلا أن مسيرته في أوروبا قد اختلفت عن مسيرته في الحضارة الإسلامية حيث وقع الفصام النكد بين الدين والعلم، ومن ذلك ما وقع في المنهج ذاته وفي الإطار الذي تتحرك فيه نظرية المعرفة وفلسفات العلم التي تعتني بالعلم ومناهجه.

ارتبط العلم الحديث بالمنهج التجريبي وعمدته على الاستقراء، فبدأت صياغته الفعلية النظرية وتطبيقاته المثمرة في الحضارة الإسلامية، ثم توسع أمره في الحضارة الغربية الحديثة، وبسبب ما طرأ على مسيرة الفكر الغربي من نزعة

---

(١) انظر: الفصل الأول من الباب الأول من هذا البحث ص١٠٢.

علمانية وهروب من الدين، فقد أثّر ذلك في مناهج العلوم والأفكار والآداب والفنون وغيرها، وانتقل ذلك إلى الجيل التغريبي داخل العالم الإسلامي، فقد تبنى هذا الاتجاهُ التغريبي الانحرافَ المنهجي المتلبس بالمناهج المختلفة في المعارف والآداب والأفكار، وسعوا إلى تطبيقه على كل ما يمكنهم تطبيقه عليه في عالمنا الإسلامي. وسيقف البحث هنا مع أخطر المشكلات التي أثارها الاتجاه التغريبي في المنهج ولا سيّما حول مصدر المعرفة واستبعاد الوحي، ومنهجية الاستدلال ولا سيّما المشكلات التي أثارها مبدأ الموضوعية.

المبحث الأول

التأثر المنهجي في مصدر التلقي

يُعد موضوع «المصدر» من القضايا المفصلية في التصور الإسلامي، فهو مسألة أساسية، وفيه يقع الافتراق بين أهل المنهج الإسلامي وبين غيرهم، فمن مكونات العقيدة الإسلامية الإيمان بالرسل والإيمان بالكتب، ومن ذلك الإيمان بأن خاتمهم هو محمد ﷺ، وبه كَمُل الدين ونسخ ما قبله من الرسالات، وختمت الكتب السماوية بالقرآن الكريم، وختم الوحي بالكتاب والسنة، وبهذا يكون مصدر الاعتقاد ومصدر العمل مستقى من الكتاب والسنة، وأغلب صور الانحرافات الدينية تبدأ من مشكلة المصدر، فإن الإسلام جاء ليؤسس حياة جديدة تنطلق من الوحي: الكتاب والسنة.

في المقابل يقوم الانحراف بمقدار الابتعاد عن هذا المصدر الإلهي، في الاعتقاد والعمل والرؤية والحياة كلها، فهناك من يضع العقل منافساً للوحي، وهناك من يضع الحسّ الموضع ذاته، وهناك من يضع الأشخاص، وهناك من يضع الحدس والكشف في موقف مشابه، إلى غير ذلك من المصادر التي يستقى منها التصور أو العمل، وقد كان هذا الأمر شائعاً في تاريخ المسلمين، حيث ظهرت فرق تبتعد عن المصدر بما تضعه من مصادر مشاركة أو بديلة عن الوحي،

واستمر ذلك حتى وقعت المستجدات الحديثة، وما تبع ذلك من الافتتان بالغرب الحديث، ومن ثم ظهور طائفة متغربة تقلد تيارات الفكر الغربي، ومن ذلك تقليدهم في مصدر المعرفة. ومن المعلوم أن مصدرية الوحي قد تعرضت في الغرب لنقد شديد، وقد حقق ذلك النقد نجاحاً خطيراً، تسبب في التشكيك بمكانة الوحي عموماً، ومما ساعد النقاد في نقدهم الصدام الكبير الذي وقع بين الكنيسة والمكتشفات العلمية الجديدة، فقد كانت الكنيسة تدّعي أن المعرفة الصائبة هي في الكتاب المقدس بينما أصحاب المعرفة الجديدة قد أعلنوا اكتشافات تخالف هذا الكتاب، ومع الأيام تحقق للناس صحة الكثير مما قدمه العلم مما حملهم على الشك في الوحي، وقد أسهم التحريف الذي وقع من الأحبار والرهبان في زيادة القناعة عند الناس بصدق المعارضين للوحي، ثم تعزز ذلك بالنقد التاريخي الذي قامت به شخصيات مختلفة لتلك الكتب المقدسة، ثم وقع الهجر الكبير لكتبهم المقدسة مع نجاح العلمنة في فرض رؤيتها على واقع الحياة في الغرب، ومن ثمّ الهجر النهائي لكتبهم المقدسة كمصدر للمعرفة، وقد سبق العرض التاريخي لهذه الأحداث والآثار المنهجية لها في المبحثين الأول والثاني من الباب الأول.

وقد انساق المتغربون مع هذه الموجة الغربية، دون تفريق بين المختلفات، فانحرفوا في باب مصدر المعرفة، فأهملوا الوحي، وخلطوا في ذلك بين الحق والباطل. وهذا المبحث ينظر في هذه المشكلة التغريبية ولا سيّما أنها تغطيها بدعاوى العلمية، وقبل مناقشة ذلك لا بد من التفريق بين مصدر يكون للدين ومصدر يكون للعلوم الدنيوية، فإذا كان الأول محصوراً في الوحي فإن العلوم الدنيوية متروكة للجهد البشري، والنظر في النافع منها وَفْق مصادرها التي بثّها الله في الآفاق وفي الأنفس، في الحس وفي العقل وفي المركَّب منهما، شريطة الحركة في الإطار الإسلامي للمعرفة، وهنا وقفة مع مصدر المعرفة غير الدينية.

مصدر العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية:

أصبح للمنهج شأنه في الفكر الحديث، وظهرت ثماره جلية في العلوم التجريبية، وأصبح لكل فرع من فروع العلم منهجه، وكل عاقل يعلم أهمية المنهج وفائدته للعلم، ويبقى المُشْكل أن المعرفة لا بد لها من مصدر تؤخذ منه

وطريقة للوصول إليها، وعند العودة إلى أهم العلوم البشرية غير الدينية نجدها ترجع إلى نوعين:

النوع **الأول**: «الرياضية بمنهجها الاستنباطي: ويتألف من مقدمات أولية نضعها منذ البدء ونسلم بصدقها، ثم نستنبط منها بخطوات صورية محكمة قضايا تلزم عنها لزوماً منطقياً، وهي النظريات الرياضية»[(١)]، وبهذا تكون نتائجها تحصيل حاصل، إذ النتيجة موجودة في المقدمات، ومن الواضح أن مصدرها عقلي.

والنوع **الثاني**: «العلوم الطبيعية بمنهجها التجريبي وعمدته الاستقراء والقائم على أساسين: الاعتقاد بالرباط العلّي بين الحوادث، والاعتقاد باطراد الحوادث في الطبيعة. ويقوم على ثلاث خطوات هي: الملاحظات والتجارب، وتكوين فرض يفسرها، ثم تحقيق هذا الفرض»، على أن هذا هو التقليدي الذي عرف في الفكر الغربي مع بيكون ومل، وقد ظهر في مرحلة معاصرة صورة أخرى هي: «المنهج الفرضي الاستنباطي» الذي يجمع بين الاستقراء والرياضيات، ويعتمد مبدأ اطراد الحوادث ولا يهتم بالرباط العلي، والجديد فيه «أن التحقيق التجريبي ليس ممكناً دائماً في تلك الحالات» بخلاف التقليدي[(٢)]، ومن الواضح أن مصدر هذا النوع يغلب عليه الحسي؛ أي: عالم المادة والشهادة.

وسيكون معيار التحقق في القسم الأول: التوافق بين النتائج ومقدماتها، أما القسم الثاني فمعياره هو التحقق الخارجي عن طريق التجربة[(٣)]. فظهر لنا مصدران مهمان من مصادر المعرفة، هما **العقل** للعلوم الرياضية والهندسية وما في بابها، **والحس** للعلوم الطبيعية بشتى أنواعها. وهما مصدران معترف بهما شرعاً، ويكفي التأمل في معنى **النظر** الوارد ذكرهُ في النصوص، حيث نجده يدلّ على المعنيين: معنى التأمل العقلي، ومعنى النظر في العالم المحسوس[(٤)]، قال الفيروزآبادي رَحِمَهُ اللَّهُ: «نظره كنصره وسمعه، وإليه نظراً ومنظراً ونظراناً ومنظرة

---

(١) انظر: مناهج البحث الفلسفي، د. محمود زيدان ص١٧٨ ـ ١٨٠.
(٢) انظر: المرجع السابق ص١٨٠ ـ ١٨٣.
(٣) انظر: نحو فلسفة علمية، د. زكي نجيب، الفصل السابع ص١٨٠ وما بعدها.
(٤) انظر: القرآن والنظر العقلي، فاطمة إسماعيل ص٦٣ وما بعدها.

وتنظاراً: تأمله بعينه» إلى أن قال: «والنظر، محركة: الفكر في الشيء تقدره وتقيسه»[١]، وعرفه صاحب «الكليات» فقال: «النظر: هو عبارة عن تقليب الحدقة نحو المرئي التماساً لرؤيته» إلى أن قال: «والنظر: ترتيب أمور معلومة على وجه يؤدي إلى استعلام ما ليس بمعلوم...»[٢]، ولكنه وإن كان يتضمن الدلالة على هذين المصدرين فإنه يرشد في الوقت نفسه إلى الغايات المحمودة من هذا النظر، لا سيما في ربط النظر بموضوع الإيمان بالله، وثمار ذلك في دنيا الناس وآخرتهم، كما أنه وإن تضمن الدلالة على مصدرية العقل والحس فإنه يدل على ما هو أعلى منهما وهو الوحي، ويكفي أن هذه الأدلة في القرآن الآمرة بالنظر مصدرها القرآن؛ أي: في ما هو أعلى منها.

المصدر في العلوم الاجتماعية:

تسعى العلوم الاجتماعية (علم الاجتماع وعلم النفس وعلم الإنسان) إلى احتذاء طريقة العلوم التجريبية الطبيعية لعلها تصل إلى دقتها ونجاحها[٣]، والذي يظهر أنها في جوانبها المادية تحقق نجاحاً ملحوظاً؛ لأنها مما يمكن إخضاعه للتجريب والإحصاء بخلاف الجوانب المعنوية التي فشل فيها عملهم، مما جعل بعضهم ينكر الجوانب المعنوية ويرفضها كما هو الحال مثلاً مع «المدرسة السلوكية» في علم النفس، أو يتحول إلى تقديم رؤىً عقلية لا تختلف عن مسار الجهود الفلسفية، كما هو الحال مثلاً مع مدرسة «التحليل النفسي الفرويدية»، فابتعدت الثانية عن مفهوم العلم كما يؤكد ذلك مجموعة من فلاسفة العلم المعاصرين ولا سيّما «كارل بوبر» ومن تأثر به[٤]. فهي تصر على المصدر الحسي أو العقلي، وترفض في الوقت نفسه أي مصدر آخر. ومثل هذا الميدان يمكن تقسيمه إلى قسمين: قسم يجد مصدره في مصادر العلوم البشرية، وذاك ما يتعلق بالجانب المادي من الإنسان والمجتمع، وقسم لا بد فيه من الوحي، وهو

(١) القاموس المحيط ص٦٢٣.
(٢) الكليات، اللكنوي ص٩٠٤.
(٣) انظر: مقدمة في إسلامية المعرفة، طه العلواني ص١٢، وانظر: التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، د. إبراهيم رجب ص٨٩.
(٤) انظر: منطق الكشف العلمي، كارل بوبر ص٣٣، من مقدمة المترجم د. ماهر عبد القادر.

الجانب المعنوي، فمهما بلغ تقدم هذه العلوم فإنها تبقى تائهة بإهمالها الوحي الذي نزل للنفس الإنسانية والمجتمع. وهذا يجعل المهمة صعبة وكبيرة على الأمة الإسلامية المعتزة بدينها الواثقة بمصدرية الوحي الذي بين يديها، في تصحيح مسار هذه العلوم بعد أن رفضت الوحي مصدراً للمعرفة، واكتفت بالحسي أو العقلي. ويبقى هذا موطنَ صراع بين الاتجاه الإسلامي الذي يجتهد في الإبداع المعرفي والحضاري القائم على استخلاص النافع من هذه العلوم وإعادة الاعتبار لمنزلة الوحي في توجيهها، وبين الاتجاه التغريبي الذي يحرص على تقليد الغرب في علاقته بالوحي وحرصه على علمنة المعرفة وتفريغها من كل معنى ديني.

دعوى تغريبية: ويحسن في هذا الموطن مناقشة تلك الدعوى التغريبية التي طالما أثاروها ضد خصومهم من الاتجاهات الإسلامية، فيقولون: إن دعاة أسلمة المعرفة يدّعون أن الدين والوحي فيهما المسائل الرياضية والطبيعية، العقلية والتجريبية، الاستنباطية والاستقرائية، فيهما مسائل الرياضة والهندسة والفيزياء والكيمياء وغيرها.

والذي يظهر أن أهل التغريب مقصدهم منها الخصومة فقط وتشويه موقف الاتجاه الإسلامي، وهو يكشف أن الهوى هو السائد على الاتجاه التغريبي في اتخاذه لمواقفه، وأنه يُضحي بكل بعد أخلاقي للجدال والمناقشة. ومع قناعة الباحث بأن هذا هو دافعهم لمثل هذه المقولة إلا أنه من باب التنزّل مع الخصم يقال: إن دعاة التأصيل الإسلامي للعلوم ـ أو أسلمة المعرفة أو التوجيه الإسلامي أو غير ذلك ـ ممن يحرصون على المرجعية الإسلامية لم يقصدوا بذلك أن يتحول القرآن والسنة إلى معادلات رياضية أو تفاعلات كيميائية، فهذه ميدانها الاستنباط العقلي والتجريب والاستقراء، ويكفي الدينَ أنه حثّ على النافع الصحيح من المعرفة ودعا إلى ربطها بما ينفع الناس في دنياهم وأخراهم، وأطّرها برؤية شمولية ربانية. ولم نعرف أحداً من أهل العلم المعتبرين في كل التيارات الإسلامية قد قال: إن الوحي يحوي تفاصيل المسائل الرياضية والهندسية والفيزيائية والكيميائية وغيرها، وكلامهم يرجع إلى أن الدين قد حثّ عليها ودلّ عليها، ومن ذلك حثه على تحصيل العلم النافع، أو أن الدين لا يعارض هذا العلم النافع، أو أنه يربط هذه المعارف برؤية متكاملة متعاونة:

مصدرها الوحي، فضلاً عما يمدنا به الدين من دعم قيمي وأخلاقي يضبط العلوم في طريقة تكوّنها أو في واقع عملها في حياة الناس. حتى أولئك الذين بالغوا في ذكر المعارف الحديثة في أثناء تفسيرهم القرآن الكريم ـ رغم اعتراض أغلب علماء الإسلام عليهم ـ لم يقولوا: إن في القرآن الرياضيات والهندسة والفيزياء والكيمياء، وإنما إذا ورد ذكر شيء من مخلوقات الله في آية قرآنية، قام ذاك المفسر بذكر ما يعلمه عن هذا الكائن في العلوم المعاصرة، وهو أقرب إلى الدعوة للتفكر في خلق الله، وهو بمنطق المتغربين يحسب للمفسر لا عليه؛ لأنه بهذا الفعل يعمم المعرفة العلمية الحديثة ويقربها من القارئ الذي قد لا يكون متخصصاً في هذه العلوم، فإن وجد اجتهاد عند المفسر وحاول الربط بين آية وبين معارف علمية حديثة، فأغلب أهل العلم لا يحبذ مثل هذا الاجتهاد إلا في ظلّ ضوابط شديدة، فإننا إذا رجعنا إلى الاتجاه السلفي نجده يعترض بشدة ويحذر بقوة من التساهل في تفسير آيات قرآنية أو أحاديث نبوية بنظريات علمية أو مفاهيم علمية، فكيف يقال بهذه الدعوى عن الاتجاه الإسلامي.

أسباب الانحراف في المصدر:

من يحلل دعوى أهل التغريب يصل إلى عنصرين مؤثرين في انحرافهم حول مصدر المعرفة، فهم يرفضون مصدرية الوحي أو يتحايلون عليها، والعنصران هما: «التبعية للفكر الغربي، وظروف الصراع وأحواله». ومن المهم تحليلهما بسبب استمرار عملهما وخطورة ذلك، كما أنهما كونا الإطار العلماني لمفهوم المصدر.

١ ـ التبعية للفكر الغربي:

رغم مزاعم أهل الفكر التغريبي في التحرر والعقلانية، إلا أنهم منقادون للفكر الغربي العلماني ومستسلمون له، والموضوعي منهم يصرح بأنهم في مرحلة التتلمذ، ويقول بأننا طلاب على موائدهم المعرفية، فلا يحق لنا الاعتراض، ودورنا الحالي هو الدراسة والفهم ومحاولة اللحاق بهم. بعضهم ضحايا حقيقيون: فمن طفولته وهو في جو تغريبي، وكانت دراسته في هذا الجوّ، ثم سافر إلى الغرب ليكمل مسيرته وينضمّ لتيارات فكرية لا دينية أو إلحادية، وتبقى حدود إمكانياته أن يكون في أحسن أحواله عضواً في هذا الاتجاه، مخلصاً في

تحقيق رسالته، فانخرط في تيارات غربية كانت قد صفّت حسابها مع الدين المعروف في بيئاتهم «اليهودي والنصراني» بفرقه ومذاهبه، إلا أن تلك التيارات تزعم أنها بعد أن تخلصت من الدين، توجهت نحو العلم، وقد ظهر واضحاً في التيارات المادية ولا سيّما الماركسية والتيارات الوضعية، فهي تيارات تدّعي العلمية وتمثيلها للعلم، كما أنه يغلب على أتباعها الولاء الشديد والتبعية العمياء.

من بين أبرز الشهادات على هذه التبعية المطلقة ما نجده عند أحد رموز الفكر التغريبي «سلامة موسى»، ففي أواخر النصف الأول من القرن الماضي كتب مقدمته المشهورة لكتابه «اليوم والغد» ويقول عن خلاصة تجربته: إنها «تتلخص في أنه يجب علينا أن نخرج من آسيا وأن نلتحق بأوروبا؛ فإني كلما زادت معرفتي بالشرق، زادت كراهيتي له، وشعوري بأنه غريب عني؛ وكلما زادت معرفتي بأوروبا، زاد حبي لها، وتعلقي بها، وزاد شعوري بأنها مني وأني منها»، إلى أن قال: «وأريد من التعليم أن يكون تعليماً أوروبياً لا سلطان للدين عليه ولا دخول له فيه»[1]، ثم قال: «أجل، يجب أن نكون أوربيين، بل أوربيين صالحين، نشترك في «عصبة الأمم» ونعمل لتقدم العلوم، نخترع، ونكتشف، ونقدم مواهبنا لخدمة الإنسان ورقيِّهِ، ونعيش عيشة حرة بعيدة عن التعصب أو الجمود، بحيث ينتفع منا العالم كما ننتفع به. هذا هو مذهبي الذي أعمل له طول حياتي سراً وجهرة. فأنا كافر بالشرق، مؤمن بالغرب...»[2]، وكان يوسم عند محبيه بأنه أحد دعاة النهضة العربية، وأنه يريد تأسيسها على قواعد صلبة على غرار ما تم في الغرب «استناداً على العلم الحديث ونظرياته، وفي مقدمتها نظرية التطور»[3]، وهذا يعني أنه لا بد من ترك مصادرنا تماماً واستبدالها بالعلم الذي هو في النهاية صورة فلسفية إلحادية تبناها بعض شُرّاح نظرية داروين، وأرادوا تعميمها كإطار عام لماديتهم، وبزعم أنها هي العلم.

وعلى منوال الكتابات التغريبية يدعو لتجاوز العصور الوسطى المظلمة تقليداً للتحقيب الأوروبي لعصورهم، فهي عندنا كما يقول: «التقيد بالنصوص في

(١) اليوم والغد، سلامة موسى ص٥.
(٢) انظر: المرجع السابق ص٧.
(٣) انظر: سلامة موسى بين النهضة والتطور، د. مجدي عبد الحافظ ص٢٥.

الكتب الموروثة، دون مباشرة الطبيعة، بتسليط العقل عليها، واستخراج المعارف منها. وهي سيادة العقائد على المعارف. وهي الاكتفاء بالثقافة الدينية دون الثقافة المدنية»، وأهم خطوة عنده لتحقيق ذلك هو رفع شعار العلمانية التي خلّصت أوروبا من أديانها، «هذه النزعة الأوروبية، التي شملت جميع الأمم المتقدمة، جاءت بعد ما قارن الناس بين العلم والدين، واختاروا العلم الذي وجدوه أثبت. هذه الخطوة ذاتها، وهي تجرؤ العقول على الدين، ورفض الإيمان الأعمى به، جعلت العقول تتجرأ أيضاً على سائر الأمور الاجتماعية.... فصار الناس يفكرون مثلاً في الطلاق والزواج، والعائلة، والامتلاك، وأصل العالم، بدون أن يحسبوا حساباً لسلطة إلهية تدبر هذه الأشياء»[1].

وقريباً من هذا الإعلان التغريبي نجد عند «طه حسين» قوله: «كل هذا يدل على أننا في هذا العصر الحديث نريد أن نتصل بأوروبا اتصالاً يزداد قوة من يوم إلى يوم، حتى نصبح جزءاً منها لفظاً ومعنى وحقيقة وشكلاً»[2]، ويقول: «لكن السبيل إلى ذلك ليست في الكلام يرسل إرسالاً، ولا في المظاهر الكاذبة والأوضاع الملفقة، وإنما هي واضحة بينة مستقيمة ليس فيها عَوَجٌ ولا التواء. وهي واحدة فذة ليس لها تعدد وهي: أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً، ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرِها وشرِّها، حلوِها ومرِّها، وما يحب منها وما يكره، وما يحمد منها وما يعاب. ومن زعم لنا غير ذلك فهو خادع أو مخدوع...»[3]، وحسب رأيه فاستقلالنا العلمي والفني والأدبي لا يتحقق إلا بوسائله وهي «أن نتعلم كما يتعلم الأوروبي، لنشعر كما يشعر الأوروبي، ولنحكم كما يحكم الأوروبي، ثم لنعمل كما يعمل الأوروبي، ونصرف الحياة كما يصرفها»[4]، ومن العجب أن كل هذه التبعية المدهشة والتقليد الأعمى يعرض على أنه المستقبل لثقافتنا.

وقد اشتدت هذه التبعية مع بروز تيارات فكرية وأحزاب سياسية ذات منظور

---

(١) انظر: سلامة موسى بين النهضة والتطور ص٩٢ ـ ٩٣، وكتاب سلامة موسى، ما هي النهضة ص١٠٤ عن عبد الحافظ.

(٢) مستقبل الثقافة في مصر، د. طه حسين ص٣٣.

(٣) انظر: المرجع السابق ص٤١.

(٤) انظر: المرجع السابق ص٤٤.

أيديولوجي تغريبي، وأشهرها المجموعات الماركسية العربية وغير العربية في البلاد الإسلامية، حيث أصبح المصدر الوحيد عندهم هو الماركسية، وكل ما سواها فلغوٌ وخرافة، وفي ذلك يقول أحدهم: «إن الإسلام والعلم في هذا الأمر على طرفي نقيض. فبالنسبة للدين الإسلامي ـ كما بالنسبة لغيره ـ إن المنهج القويم للوصول إلى مثل هذه المعارف والقناعات هو الرجوع إلى نصوص معينه تعتبر مقدسة أو منزلة. أو الرجوع إلى كتابات الحكماء والعلماء الذين درسوا هذه النصوص وشرحوها. أما تبرير العملية بأسرها فيستند إلى الإيمان أو الثقة العمياء بحكمة مصدر هذه النصوص وعصمته عن الخطأ. ومن نافل القول أن نردد أن الطريقة العلمية في الوصول إلى معارفنا وقناعتنا عن طبيعة الكون ونشأته وعن الإنسان وتاريخه تتنافى تماماً مع هذا المنهج الاتباعي السائد في الدين؛ لأن المنهج العلمي قائم على الملاحظة والاستدلال، ولأن التبرير الوحيد لصحة النتائج التي يصل إليها هذا المنهج هو مدى اتساقها المنطقي بعضها مع البعض الآخر ومدى انطباقها على الواقع»[1]، والإحالة عند صادق العظم ـ صاحب المقولة ـ ليست إلى العلم الرياضي والطبيعي القائم على الاستدلال والملاحظة، وإنما إلى الصورة الماركسية لهذا العلم؛ أي: في ظل التوظيف الماركسي لمعطيات العلم والاستغلال الأيديولوجي له، لقد تحول مفهوم العلم عند الماركسيين إلى مفهوم مطابق للماركسية، الماركسية هي العلم، وقد ظهر فيما بعد باسم «الاشتراكية العلمية»، تلاعباً منها بهذا المصطلح المحبوب عند الناس، على أن أيديولوجية (الماركسية/ العلم) هي الإلحاد، فيصبح العلم قرين الإلحاد، وهي صورة تلبست التيار المادي التغريبي من شبلي شميل إلى سلامة موسى إلى صادق العظم إلى الأحزاب والتيارات الماركسية العربية الكثيرة التي أعلنت بصراحة افتخارها بالإلحاد.

تعد هذه التبعية العمياء من الأمراض الخطيرة، وقد حذّر منها النبي ﷺ، فعن أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ قال: «**لتتبعُنَّ سنن من كان قبلكم شبراً شبراً وذراعاً بذراع حتى لو دخلوا جحر ضبٍّ تبعتموهم**». قلنا: يا رسول الله، اليهود والنصارى؟ قال: «فمن؟!»[2]، والموغلون في التبعية يُصبحون في حكم

---

(١) نقد الفكر الديني، صادق العظم ص١٥ ـ ١٦.

(٢) البخاري (٧٣٢٠) باب قول النبي ﷺ: «لتتبعن سنن من كان...»، من كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، ومسلم برقم (٢٦٦٩)، باب اتباع سنن اليهود والنصارى من كتاب العلم.

من ذكرهم الله في كتابه محذراً من ذاك المرض الخبيث الذي أعمى أبصارهم وأصمّ آذانهم عن الحق، وأصبح شعارهم ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ﴾ [الزخرف: ٢٢] وفي الآية التي بعدها ﴿مُّقْتَدُونَ﴾، قال سيد قطب: «وهي قولة تدعو إلى السخرية، فوق أنها متهافتة لا تستند إلى قوة. إنها مجرد المحاكاة ومحض التقليد، بلا تدبر ولا تفكر ولا حجة ولا دليل. وهي صورة مزرية تشبه صورة القطيع يمضي حيث هو منساق؛ ولا يسأل: إلى أين يمضي؟»[١].

والتبعية العمياء نابعة من الهزيمة النفسية والانبهار القاتل وهي حاصلة بسبب الابتعاد عن تحقيق الدين في النفوس والمجتمعات، ومن بين آثارها في موضوعنا:

البقاء طول العمر في التقليد والتبعية والبقاء في موضع أقل شأناً من الأسياد، ويلحق بذلك عدم الحرص على المنافسة وطلب القوة وتحقيق الاستقلال المعرفي والعلمي، هناك استسلام يقتل أي طموح أو تقدم، كما أنه يُمكّن الأعداء من المسلمين، حيث ستبقى لهم السيادة والتوجيه ما بقي فينا قوم بمثل هذه الرؤية.

ويأتي خطرها الديني والفكري الأبعد شأناً بعد ذلك: أنَّ أصحاب التبعية لا ينظرون لتراثهم ودينهم، بل أنفسهم، إلا من خلال المتبوع، أصبح هو المصدر الوحيد لمعرفتنا حول كل شيء حتى ذواتنا. وستُغطَى معايب هذه التبعية عند أهل التغريب بادعائهم أنهم ينشدون العلم في الغرب ويضعونه مصدراً جديداً لهم، فإن تفحصته تجده في النهاية فلسفات ومذاهب لا صلة لها بالعلم ولا سيّما فيما له علاقة بالدين وموضوعاته.

ويصعب في مثل هذه الحالة مناقشة أصحابها، مشكلة أهل هذه الحالة عميقة، يكفي معهم الإشارة إلى أزمة التبعية، مثل هؤلاء مذبذبون، فلو قامت مرجعياتهم الغربية بالعودة لمصادر ميتافيزيقية أو قامت بإعادة الاعتبار للدين، فستجدهم يتحولون خلفهم. إنهم منغمسون في التقليد الذي يذمّون به غيرهم، رغم أن غيرهم قد اعتصم بالوحي الذي لا يأتيه الباطل.

---

(١) في ظلال القرآن، سيد قطب ٥/ ٣١٨٢.

٢ ـ ظروف الصراع وأحواله:

يكشف لنا التحليل التاريخي ـ السابق في الفصل الثالث والرابع من الباب الأول ـ أن مسألة مصدر المعرفة، لا سيما في المسائل الدينية، لها ارتباط بالصراع الدائر داخل العالم الإسلامي الذي حركته الأقليات غير المسلمة. فقد كانت العقبة أمامهم هي الإسلام، وقد جاءتهم الفرصة للظهور والحركة في القرن الثالث عشر الهجري بعد الضغط الأوروبي، ورغبته في اختراق العالم الإسلامي، وكان الحل لذلك هو تكوين مجموعة موالية من الداخل، وقد كان من بين مهمات أعداء الأمة: الانتقال بالمسلمين من إسلامهم إلى مرجعية أخرى تسمح لتلك الأقليات بتحقيق مآربها، ومع وجود قوى عالمية تُحرك الصراع بإمكانياتها المهولة؛ فقد نجحوا في إضافة فريق آخر غير الأقليات بعد استقطاب بعض المسلمين، لا سيّما من كانوا من أتباع الفرق المنبوذة داخل المجتمع المسلم بسبب غلّوها.

هناك **نموذجان** بارزان يوضحان القضية، وهما: الجيل التغريبي **الأول**، ومن أبرزهم: «شبلي شميل» و«فرح أنطون» إلى «سلامة موسى» ومنْ لفَّ لفّهم، **والثاني**: المجموعات الماركسية العربية. فقد ركّز الطرف الأول على بثّ صورة عن أنفسهم: أنهم دعاة العلم وأنصاره، وتبنوا أشهر نظرية علمية آنذاك؛ بعد أن وسعوا من مجالها، وهي النظرية الداروينية.

وبالتحليل الموضوعي لهذه الشخصيات نجد أن الإعلاء من شأن العلم إنما هو أداة وسلاح في معركة يخوضونها ضدّ الإسلام؛ فقد أظهر «شميل» و«موسى» الإلحاد. فكيف يمكنهم القبول بالدين بعد ذلك؟! لم تكن المسألة نزاعاً حول مصادر المعرفة أو البحث عن الحقيقة، وإنما كانت تهدف إلى إبعاد الإسلام بوصفه مصدراً، فهم ينتمون إلى طائفة تريد إبعاد الإسلام عن الصدارة، ثم تعاونوا مع جيوش الاستعمار، وانتموا لتيارات مادية لا تقبل بالدين أياً كان، فيصبح ادّعاء العلمية وإعلان مصدرية العلم، هو أحد أهم الأسلحة في هذا الصراع من باب التلبيس، لم يكن مطلبهم العلم بقدر ما كان سلاحاً في صراعهم مع الإسلام، كان أداة من أدوات السلاح في معركتهم ضد الإسلام، والأداة يستخدمها الطرفان، ولكن أهل التغريب وظفوها كسلاح للهدم؛ لأن أهل الإسلام آنذاك قد تفرغوا لطلب العلوم من أجل التحديث والنهضة والتقدم، بينما

ركّز أهل التغريب على فلسفة العلم ومذاهب مادية وإلحادية نبتت في أوروبا، واستغلّت ثمار العلم في دعاويها من أجل استغلالها في صراعهم مع الأمة الإسلامية.

يقول «حسن حنفي» عن النموذج الأول: «وواضح من هذا التيار أنه كان غربي الثقافة، يرى أن العلم، وهو حاجة ملحة للمجتمعات العربية، وافد من الغرب، وأنه آخر ما وصل إليه الغرب من فكر علمي، العلم الطبيعي في القرن التاسع عشر، ونظرية التطور في علوم الحياة. حمله نصارى الشام الأكثر ارتباطاً بالثقافة الغربية، وكانت الإرسالات التبشيرية منبرهُ ومكان ازدهاره وانتشاره. ظل فكر الأقلية المثقفة لا يستطيع اختراق الثقافة الإسلامية للأغلبية»[1]، ولا أدري ما المؤهل لوصفه إياها بأقلية مثقفة؟ وكيف يريد من مجموعة رعاها الاستعمار، واحتضنتها المنابر التبشيرية أن تقبلها الثقافة الإسلامية! فسبب نفور الثقافة الإسلامية منها ليس بسبب علمهم وثقافتهم، فإن المسلم يسافر لبلاد الغرب لتحصيل العلم النافع، وهو مشكور على عمله ومأجور إن أخلص في ذلك، أما هؤلاء فقد ركّزوا على صورة تزعم أنها علمية يراد منها غير ما يراد من العلم الحقيقي النافع. ولا أدري كيف يتغافل عن حقيقة دورهم وواقعهم التاريخي رغم وضوح الدلائل سوى قدرة أهل التغريب في اختراق بعض المسلمين؟

فإذا انتقلنا إلى النموذج الثاني وهم الماركسيون، حيث كانوا أشدّ التيارات ادعاءً للعلمية ودفاعاً عن العلم وتمسكاً بالعلم، لدرجة أنك تتوقع أنك أمام علماء، ثم لا تجد سوى الإلحاد، فإذا نظرت إلى حقيقة الدعوى وجدت مقصودهم بالعلم هو فلسفة «ماركس» و«إنجلز» أو تأويلات «لينين» أو «تروتسكي» أو غيرهم، فجعلوا الفلسفة الإلحادية المادية مرادفة للعلم، وعندها يظهر أن هدف إعلان العلم هو غطاء من أجل تسريب الفكر المادي الإلحادي في صورته الماركسية. على أن اللافت لأي باحث هو نوعية المؤسسين لهذه المنظومة، حيث كان أغلبهم من اليهود، وهم يهود يتبنون الفكر الإلحادي، ولهم حسابات كبيرة مع المسلمين، وظهورهم بصورتهم الصريحة يعقد الوضع، لذا كان الطريق الأنسب في صرف الناس عن مصدر دينهم يتم بوضع منافس له مع التشكيك في

---

(١) هموم الفكر والوطن، د. حسن حنفي ٢/ ٤٤٠.

مصدرية الوحي وصدق الدين، فكان تعاملهم مع العلم بوصفه سلاحاً لمحاربة الدين، أما العلم فرغم طول فترة وجود الأحزاب الماركسية في البلاد الإسلامية، فلا يعرف لهم فضل في الحركة العلمية؛ لأن مشروعهم ليس العلم، وإنما مشروعهم الذي لم ينجز ـ ولن ينجز ـ هو ضرب الدين ونشر الإلحاد.

ولا بأس من بعض الشهادات عن أحد أشهر الأحزاب الشيوعية وهو الحزب الشيوعي المصري، وستكون الشهادة من شخص قريب منهم هو الدكتور «لويس عوض»، فبعد عودته من إنجلترا سنة (١٩٤٠م) وجد كما يقول جماعات كثيرة بأسماء مختلفة «إن هذه الجمعيات الثقافية لم تكن سوى نوادٍ سياسية أو واجهات تخفي وراءها تنظيمات شيوعية»، أما أهم أعضائها فقد وجد أن «اليهود ممثلون فيها بنسبة عالية»، أما التمويل فكما يقول: «كنت أسمع من أعضاء هذه النوادي أنفسهم أن تمويل نواديهم وربما جماعاتهم الباطنية يأتيهم بدرجات متفاوتة من بعض المليونيرات اليهود»[(١)]، إلى أن قال عن كآبة هذه الأحزاب وانفصالها عن بيئتها: «وهي صورة كئيبة؛ لأن سيطرة اليهود على التنظيمات الشيوعية أو على الأقل على كوادرها الداخلية في سنوات التكوين بحكم التمويل...»[(٢)]، وقد كان من أهم رموز تلك المرحلة اليهودي «هنري كورييل»، وعنه يقول أحد أتباعه ـ بعد أن منّ الله عليه بالهداية حيث كان عضواً سابقاً في الأحزاب الشيوعية، ولا سيّما السوداني ـ: «فقد بدا لنا اليهودي قد أحيط بكل شيءٍ علماً، ولذلك رضينا له قولاً، حتى عندما أسرف وتطاول على دين الله، الذي زعم أنه يُشكّل خطورة على تقدم السودان وعقبة كبرى... وما كان يجوز لنا، نحن الذين نشأنا تحت راية القرآن أن نستمع لمثل ذلك اللغو ونصغي، ولكننا كنا كشياطين الأنس والجن يُوحي بعضهم إلى البعض زخرف القول غروراً»[(٣)].

هكذا نجد القيادات التغريبية المهمة إما أنها تنتمي لطائفة النصارى أو

---

(١) العنقاء أو تاريخ حسن مفتاح، من المقدمة، د. لويس عوض ص١٠ ـ ١١.

(٢) انظر: المرجع السابق ص١٥.

(٣) ومشيناها خطى (صفحات من ذكريات شيوعي اهتدى)، أحمد سليمان ٢/ ١٥، وانظر حول هذا اليهودي: نفس المرجع ٢/ ١٥ ـ ٥٩، وفي الجزء الأول: ١/ ٥٥، ٦٠، ٧٧، ٦٣، ١٢٧، ١٣٥ ـ ١٣٦.

اليهود أو ما هو أشنع، ألا وهو انتماؤهم للإلحاد والمذاهب المادية، وهؤلاء لهم حساباتهم مع الإسلام وأهله، وهي تدفعهم إلى صرف المسلمين عن مصدرهم وهويتهم؛ فهم إن كانوا على ملتهم فلا يهمهم الإسلام، وإن كانوا على الإلحاد فالأمر أشدّ وأخطر. ولأن المسألة هي مسألة محاربة لدين الله واستغلال العلم الحديث أداةً ـ بعد تشويه مناهجه أو نظرياته ـ فلا بد من إشاعة مفاهيم تساعدهم في ذلك، مثل: قول أتباعهم: إن مثقفي النصارى واليهود أكثر انفتاحاً على الثقافة الحديثة، وأكثر قبولاً لها، وأسبق من المسلمين، دون أن نفرق بين قوم لا يخسرون شيئاً إن جعلوا أنفسهم في ذيل ثقافة الغرب، وبين من يملكون الهدى والنور ويخسرون كثيراً بالتبعية. ومثل: وصف الثقافة الغربية بالعالمية والعلمية، فتُعطى صفة الإطلاق والثقة لشيء لا يستحق ذلك، وهو ما أصبحت تقرره فلسفة العلم المعاصرة بعد بروز نظريات الفيزياء الأخيرة، وأثرها في نزع صفة المدح المطلق أو الثقة المطلقة في العلم. مع أن المسلم لا يقلل من شأن العلم في أي باب من الأبواب العلمية، ولكن المسلم لا يعطي الإطلاق إلا للوحي.

مكانة الوحي في التصور الإسلامي وصور إقصائه كمصدر للعلم عند المتغربين:

يقوم التصور الإسلامي على مصدرية الوحي لأبواب الدين، الدين مصدره الكتاب والسنة، وكل مسلك غير ذلك مسلك فاسد، والبحث عن مصدر غيرهما يوصل صاحبه إلى طريق مسدود، قد يصل الناس بعقولهم أو بعلومهم إلى شيء من أمور الدين، وهذا لا يخالف فيه أحد؛ لأن الدين جاء بالحق، وقد يصل الناس إلى شيء من هذا الحق إن أحسنوا الاستدلال، ولكنهم لن يصلوا إلى الدين بكماله، كما أنه لا ضامن لهم في صحة ما وصلوا إليه، بخلاف من سلك طريقة أهل السنة فهو واثق من علمه وعمله في أبواب دينه.

ويكفي التذكير بأمرين يستحيل وصول البشر إلى شيء منهما دون الوحي وهما: الغيبيات والشرائع[١]، وأعظم أنواع الغيب الإيمان بالله سبحانه، ومعرفته بأسمائه وصفاته، وتحقيق ربوبية وعبوديته سبحانه، ثم يأتي أنواع أخرى من

---

(١) انظر: المعرفة في الإسلام. مصادرها ومجالاتها، د. عبد الله القرني ص١٥٥ وما بعدها.

الغيب كأحوال أول العالم وآخره واليوم الآخر[١].

قال ـ تعالى ـ: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴿٥٩﴾﴾ [الأنعام: ٥٩]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ﴿٢٦﴾ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُۥ يَسْلُكُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ رَصَدًا ﴿٢٧﴾﴾ [الجن: ٢٦ ـ ٢٧]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿يَسْـَٔلُكَ ٱلنَّاسُ عَنِ ٱلسَّاعَةِ ۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ ٱللَّهِ ۚ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ ٱلسَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا ﴿٦٣﴾﴾ [الاحزاب: ٦٣].

والشريعة هي: الأحكام التي سنها الله لعباده على لسان رسوله ﷺ[٢]، قال ـ تعالى ـ: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨﴾﴾ [الجاثية: ١٨]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ﴾ [المائدة: ٤٨]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۖ يَقُصُّ ٱلْحَقَّ ۖ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِينَ﴾ [الانعام: ٥٧]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَىْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبِّى عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ﴿١٠﴾﴾ [الشورى: ١٠]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ﴾ [الأحزاب: ٣٦].

فربانية المصدر ـ فهو وحي من عند الله ـ تعطي الطمأنينة لمن آمن بذلك، فبين أيديهم كلام ربهم العليم الحكيم، فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة ولا يقع في خلقه أو أمره ما يعارض حكمته، فسبحانه. كما أن كمال الوحي في أبواب الدين يجعل المتبعين له ينطلقون بثقة ويُقْدمون دون حيرة أو شك، فقد كَمُل الدين وعلى المسلم الاعتصام به، أما في الدنيا فهو مكلف بعمارتها وفق هدي السماء، قال ـ تعالى ـ: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: ٦١]، وفي كمال الدين قال ـ تعالى ـ: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ۚ﴾ [المائدة: ٣]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ ۗ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴿٣﴾﴾ [الأعراف: ٣]، وقال

---

(١) انظر: العقيدة الإسلامية وأسسها، عبد الرحمن الميداني ص٢٥ وما بعدها، وانظر له: صراع مع الملاحدة حتى العظم ص٣٣ ـ ٣٧.

(٢) انظر: تاريخ التشريع ومراحله الفقهية. . . ، د. عبد الله الطريقي ص١٢.

ـ تعالى ـ: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٥٣﴾﴾ [الأنعام: ١٥٣]، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ بعد ذكره لهذه الآيات وغيرها: «ومثل هذا في القرآن كثير، مما يبين الله فيه أن كتابه مبين للدين كله، موضح لسبيل الهدى، كافٍ لمن اتّبعه، لا يحتاج معه إلى غيره، يجب اتباعه دون اتباع غيره من السبل»[١].

أما دور البشر في الأرض، فآية «هود» تُبيّنهُ وترشد إليه هو القيام بعمارتها، قال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: «﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ﴾؛ أي: ابتدأ خلقكم منها، خلق منها أباكم آدم، ﴿وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾؛ أي: جعلكم فيها عُمّاراً تعمرونها وتستغلونها»[٢].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۗ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ ٱلْعِقَابِ وَإِنَّهُۥ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌۢ ﴿١٦٥﴾﴾ [الأنعام: ١٦٥]، قال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: «أي: جعلكم تعمرون الأرض جيلاً بعد جيل، وقرناً بعد قرن، وخلفاً بعد سلف. قاله ابن زيد وغيره، كقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَوْ نَشَآءُ لَجَعَلْنَا مِنكُم مَّلَٰٓئِكَةً فِى ٱلْأَرْضِ يَخْلُفُونَ ﴿٦٠﴾﴾ [الزخرف: ٦٠]، وكقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَآءَ ٱلْأَرْضِ ۗ﴾ [النمل: ٦٢]، وقوله: ﴿إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ﴾ [البقرة: ٣٠]، وقوله: ﴿عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٢٩]...»[٣].

وفي سورة النور قال ـ تعالى ـ: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۚ يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا ۚ وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٥٥﴾﴾ [النور: ٥٥].

فالإنسان مستخلف في هذه الدنيا ومطلوب منه عمارة الأرض، وقد أكرمه المولى سبحانه بهذا الوحي «الكتاب والسنة»، رباني المصدر وفيه الكمال الديني

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية ١٠/٣٠٤، وانظر: العقيدة الإسلامية وأسسها، عبد الرحمٰن الميداني ص٣٢ ـ ٤٩، وانظر: مناهج البحث في العقيدة الإسلامية..، د. عبد الرحمٰن الزنيدي ص٣٠٢ ـ ٣٣٤.

(٢) تفسير ابن كثير ص٦٦١.

(٣) المرجع السابق ص٥٠٢.

الذي من زاغ عنه خسر خسراناً كبيراً. والأمة كلما اعتزت بهذا المصدر، وقدمته على غيره، وجعلته مهيمناً على كل ما سواه، وعمرت الأرض كما أمر ربنا سبحانه، تحقق لها الاستخلاف والتمكين. ولذا كان الصراع مع الأعداء هو حول المصدر، حول منبع القوة والمعرفة والدين، وحول ما يجلب لها الاستخلاف والتمكين.

لقد قامت تيارات التغريب تحت دعوى التأثر بالعلم بعملية **زحزحة للوحي** إلى مصادر أخرى يزعمون فيها الأولوية، وقد تأثر بهم طائفة من الناس، وأهم ما يلحظه الباحث من صور الزحزحة: القول بترك الوحي مطلقاً عند الغلاة، أو القول بالتوفيق عن طريق رمي الوحي في باب الوجدان، أو جعل النظرية العلمية في مقام النص.

١ ـ مذهب غلاة المتغربين ودعوتهم لإقصاء الوحي:

حيث يرون الانتقال من مصدرية الوحي إلى مصدرية العلم زعموا وإلى «العقل والحس»، ويغلب على هذا الصنف **اتجاهان**:

الأول: وهم من يقولون ـ تبعاً لـ«كونت» الوضعي ـ بأن الإنسانية مرّت بثلاث مراحل: المرحلة الدينية ثم الميتافيزيقية ثم الوضعية: العلمية، ولا بد من المرور بهذه المراحل، وكل مرحلة في وقتها تعتبر الأنسب لوقتها، فالمرحلة الدينية مناسبة لأهل تلك المرحلة وهكذا في الباقية. والآن حان وقت ترك الدين والميتافيزيقا والاكتفاء بالعلم الذي حقق تقدمه ونفعه، وهذا يغلب على الوضعيين والمتغربين الأوائل[١].

والثاني: وهم المتأثرون بالمذاهب المادية الثورية الجذرية التي ترى بأن الدين والميتافيزيقا وهم بشري وخطأ تاريخي، ولذا لا بد من تدمير الماضي ونبذه بصورة جذرية، فالوضعيون يرون أنه كان الأصح والأنسب في وقته أما هؤلاء فلا يرون ذلك، وقد غلب هذا على الماركسيين[٢].

---

(١) انظر: العلمانية من منظور مختلف، د. عزيز العظمة ص٢٢١.

(٢) انظر مثلاً: نقد الفكر الديني، صادق العظم، وانظر: النص القرآني...، طيب تزيني، وانظر: جمعاً منهم وطريقة تعاملهم مع الوحي ضمن دراسة تركي الربيعو، أزمة الخطاب التقدمي العربي في منعطف الألف الثالث ـ الخطاب الماركسي نموذجاً.

ورغم مزاعم الطرفين بالانتقال إلى عصر العلم واكتفائهم بمصدريته، إلا أنه في النهاية له صورة عند الوضعيين وله صورة عند الماركسيين، فظهر أن ما يريدون الانتقال إليه ليس العلم الموضوعي بقدر ما هي مذاهب فلسفية علمانية، وهذا كاف في إبطال دعواهم، فالأصل في العلم أن يكون على صورة واحدة أو صورة تتقارب أطرافها فلا تتعارض أو تتناقض، ولكننا نجد بين دعاة العلمية من الوضعيين والماركسيين من الطعن في بعضهم والتكذيب بما عند الآخر الشيء الكثير. فإذا كان ما يدعو إليه هؤلاء من مصدرية العلم لا حقيقة له وإنما هو دعوة إلى مذاهب فلسفية مادية علمانية فهذا ينقلنا إلى مجال آخر، الوعي به مهم، وهو ضرورة الوعي بالفرق بين العلم والمذاهب الفلسفية، فالمذهب الفلسفي هو «فرض أو وجهة نظر» يفسر بها الفيلسوف من جانب ذاتي شخصي ما يُلح عليه من تساؤلات واهتمامات ويريد وضع رؤية جديدة حولها؛ أي: اتخاذ موقف بعض عناصره مستمدة من الواقع الذي يعيش فيه الفيلسوف وبعضه الآخر استباق لواقع مأمول[1]. فيكون المذهب الفلسفي وجهة نظر، ولذا يقدم لنا تاريخ الفلسفة مذاهب فلسفية تتعدد بتعدد الفلاسفة، وإذا كان بهذه الصورة فلا ينطبق عليه معيار الصدق والكذب الذي يناسب المنطق والعلوم التجريبية والرياضية، فلا نقول «عن النظرية الفلسفية: إنها صادقة أو كاذبة. وإنما نقول عنها فقط: إنها مقبولة أو غير مقبولة. ومعيار القبول هو الاقتناع بها، ولا يقوم الاقتناع بالنظرية على توفر تجارب تؤيدها، كما أنه لا يقوم على صحة استدلالية أو إحكام منطقي»[2].

صحيح أن كثيراً من الفلسفات المعاصرة تدّعي العلمية وتهتم بالعلم، ولكن العلم القائم على التحقق المنطقي الرياضي أو التجريبي يختلف تماماً عن المذاهب الفلسفية، التي هي في النهاية وجهة نظر، وعندما يخرج المذهب عن إمكانية التحقق التي يتصف بها العلم يصبح شيئاً غير العلم. فهؤلاء إما أن يتحولوا إلى ميدان العلم، ومعنى ذلك أن يتركوا التفلسف الذي لا معيار للتحقق منه وهو ما يرفضونه، وإذا كانوا لن يتركوا وجهة نظرهم الذاتية فكيف يريدون من

(١) انظر: مناهج البحث الفلسفي، د. محمود زيدان ص١٦.

(٢) انظر: المرجع السابق ص٢٧.

المسلمين ترك ما جاءهم من ربهم ليتحولوا إلى وجهات نظر ذاتية غلب عليها الإلحاد والكفر بالدين والغيب.

٢ ـ مذهب التوفيقيين من المتغربين ودعوتهم لإقصائه كمصدر للمعرفة:

وهؤلاء بحسب ظاهرهم يعترفون بالدين ومصادره ولكن في حدود ضيقة، فهم يرون تبعاً لمرجعياتهم الغربية بتقسيم النشاط الإنساني إلى قسمين[١]: العقل والوجدان، العقل مصدره العلم وعمله العلم، فيقبل التصديق أو التكذيب، أما الوجدان فيخضع للذوق فقط، ومعياره القبول الشخصي، وغذاؤه في الدين والآداب والفنون. يرى أهل هذا الاتجاه أن الدين لا يمكن أن يكون ميدان الحقائق؛ لأنه لا يمكن إخضاعه كالعلم لمعايير التصديق، يقول أحد الوضعيين: «مذهبنا هو «أن يكون العلم ـ لا الأخلاق ولا الدين ـ مصدر الوحي للفلسفة». . .»[٢]، وضرب لذلك مثالاً بـ«الروح»[٣] فلا يمكن إثباتها بمعايير العلم بحيث كل من قام بالتحقق أياً كان، ملحداً أو مؤمناً، يستطيع الوصول إلى النتيجة نفسها التي يصل إليها غيره، بخلاف العلم، فإن أغلب مسائله يستطيع كل إنسان إذا طبق المعايير أن يصل إلى المسألة نفسها، فيصل هذا الاتجاه إلى: أن العلم هو مصدر الحقائق وهو مصدر إدارة الحياة، أما الدين فيبقى مصدراً اختيارياً فردياً ذاتياً، حاله كحال الآداب والفنون بما في ذلك التمثيل والمسرح والموسيقى.

مناقشة الملفقين:

من المهم مناقشة طائفة الملفقين؛ لأن مقولتهم قد يظهر منها قبول الدين

---

(١) أشهر من عُرف عنه الدعوة لهذا العمل الدكتور زكي نجيب ولا سيّما في ثلاثة كتب: (خرافة الميتافيزيقا)، و(نحو فلسفة علمية)، و(المنطق الوضعي)، وانظر: الوضعية المنطقية والتراث العربي، عبد الباسط سيدا ص١٢٠، وانظر: قصة عقل، د. زكي نجيب ص٩٢ وما بعدها.

(٢) نحو فلسفة علمية، زكي نجيب ص٣٠، ولمركزية هذه القسمة الثنائية في فكره فقد خصص أصحاب الكتاب التذكاري (زكي نجيب محمود فكراً عربياً) المحور الرابع لمناقشتها: العقل والوجدان عند زكي نجيب ص٣١١ وما بعدها.

(٣) انظر: موقف من الميتافيزيقا، د. زكي نجيب ص٦.

بخلاف الطائفة الأولى، فمشكلتها أعمق من مشكلة المصدر، فمشكلتهم ـ الطائفة الأولى ـ مرض الإلحاد ومرض القلب الذي يُزهدهم في الدين كله، ولذا فإنه لا يناسبهم مناقشة المصدر وإنما ما هو أعلى منه، ويكفي فقط ذكر قولهم الخطير وأبعاده الإلحادية وآثاره، بخلاف الفريق الثاني فهم يُظهرون الإقرار بالدين مع إقصاء مصدره، فهذه مناقشة نقدية لموقفهم:

١ ـ لا يخالف الاتجاه الإسلامي في كون العلم التجريبي الصحيح مصدراً مهما من مصادر الحقائق، ولكنهم يعلمون حدود العلم وإمكانياته، ولهذا لا يجعلونه المصدر الوحيد، وإنما هو مصدر من المصادر، فإذا جاء الأمر إلى الدين: فإن من مسائله ما يصل إليها العلم، ومنها ما لا يصل إليه لكونه من «عالم الغيب»، ولكن الطريق الموصل إليها قد ثبت صحتها عند أهله، وبمعايير موضوعية لا يرقى إليها الشك إلا من سفسط في الحقائق اليقينية. ولهذا يكون الوحي عند الاتجاه الإسلامي المصدر الأساسي للدين مع الاعتراف بمصدرية العقل والحس فيما يناسبهما، ويتميزون بأنهم اعتصموا بالوحي في أمور الدين: فمنعوا الأقيسة العقلية والوجدانيات الباطنية وأقوال أئمة أو أولياء يدعون العصمة ومعرفة الغيب، قد يصيب أهل المناهج الثلاثة في مسائل ولكن طريقهم محكوم عليه بالانحراف ما لم يعتصم أهله بالوحي، فالذين يتركون الوحي والاعتصام به ويقدمون العقل أو الكشف أو شخصاً معصوماً يزعمونه ضلالهم وانحرافهم لازم لهم لا محالة؛ لأنهم يخوضون في أبواب لا يمكن معرفتها إلا بالوحي. ويقابل هؤلاء من جعل الحل هو في إبعاد الوحي بحجة أن أهل الأقيسة العقلية أو الأذواق الكشفية أو متبعي الأشخاص المدعين للعصمة يأتون بما لا يمكن التأكد من صحته. فهدى الله أهل السنة ليكونوا وسطاً في هذا الباب، فيقبلون الحق من المصادر، ويجعلون كل مصدر لما يناسبه من الأبواب.

٢ ـ ينطبق على موقف الاتجاه التغريبي التوفيقي حكمهم على غيرهم؛ فإن مذاهبهم الفلسفية التي سلكوها واتبعوا بما أعلنته من ثنائية «العقل والوجدان» هي أول من ينطبق عليها حكمهم، فكما سبق مع الصنف الأول: يبقى المذهب الفلسفي مذهباً ذاتياً لا يخضع للتحقق العلمي، ومن ذلك قسمتهم الثنائية التي لا يمكن التحقق العلمي منها بموازينهم أنفسهم، حيث تبقى قسمة فلسفية وليست قسمة علمية، ولذا فموطنها الوجدان.

٣ ـ لم يُبعد الوحي في الفكر الغربي إلا بسبب ظهور الإلحاد والعلمنة أو بسبب مشكلة الوحي الذي يعرفونه، ويختلف العالم الإسلامي، فهو لا يعرف الإلحاد ولا يوجد أي مبرر للشك في الوحي، فقد آمنوا بنبوة محمد ﷺ، كما ثبت عندهم الوحي، وثبت عندهم حفظه من قبل رب العالمين وهو خير الحافظين قال ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴿٩﴾﴾ [الحجر: ٩]، قال الشيخ السعدي رحمه الله: ﴿وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾؛ أي: في حال إنزاله وبعد إنزاله، ففي حال إنزاله حافظون له من استراق كل شيطان رجيم، وبعد إنزاله أودعه الله في قلب رسوله، واستودعه فيه ثم في قلوب أمته، وحفظ الله ألفاظه من التغيير فيها والزيادة والنقص، ومعانيه من التبديل، فلا يحرف محرف معنى من معانيه، إلا وقيض الله له من يبين الحق المبين، وهذا من أعظم آيات الله ونعمه على عباده المؤمنين، ومن حفظه أن الله يحفظ أهله من أعدائهم، ولا يسلط عليهم عدواً يجتاحهم»[1]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ ﴿٤١﴾ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿٤٢﴾﴾ [فصلت: ٤١ ـ ٤٢]، قال ابن كثير رحمه الله: «﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾؛ أي: ليس للبطلان إليه سبيل؛ لأنه منزل من رب العالمين؛ ولهذا قال: ﴿تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾؛ أي: حكيم في أقواله وأفعاله، حميد بمعنى محمود، أي: في جميع ما يأمر به وينهى عنه الجميع محمودة عواقبه وغاياته»[2]، وقال الشيخ السعدي رحمه الله: «"و" الحال ﴿وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ﴾ جامع لأوصاف الكمال ﴿عَزِيزٌ﴾ أي: منيع من كل من أراده بتحريف أو سوء، ولهذا قال: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾؛ أي: لا يقربه شيطان من شياطين الإنس والجن، لا بسرقة، ولا بإدخال ما ليس منه به، ولا بزيادة ولا نقص، فهو محفوظ في تنزيله، محفوظة ألفاظه ومعانيه، قد تكفل من أنزله بحفظه كما قال ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴿٩﴾﴾»[3].

وقد نُقل بالتواتر إلى كل جيل عمن سبقه، لهذا فعند أهل الإسلام مصدر

(١) تفسير السعدي ص٤٢٩.
(٢) تفسير ابن كثير ص١١٧٦.
(٣) تفسير السعدي ص٧٥٠.

لا يأتيه الباطل ولا يقع فيه التغير، فيكون مصدر معارفهم الدينية، ويثقون فيه أكثر من ثقتهم بأنفسهم. بخلاف من اضطرب عندهم «الوحي» بعد أن تأكد لهم التحريف في نصوصه، وفقدوا إمكانية إيجاد سند متصل إلى قائله، فيصبح مصدراً للقلق والشك، وقد وجدها أهل الإلحاد في الفكر الأوروبي الحديث فرصة لإقصاء «الوحي» تماماً من ميدان الحقائق، إما بإنكارها صراحة كما هو حال الملحدين أو بجعلها في قسم الوجدان من قبل طائفة منهم.

٤ ـ ومن باب التنزّل مع المخالف، فإن الناقد يعرف أن مكونات الوجدان لا تعتبر عند أصحابها مصدراً للحقيقة، فلا الأديب ولا الفنان ومن في حكمهما يقول: إن محتوى مادته مصدرٌ للحقيقة، وإنما هي تعبير عن المشاعر، فكيف يوضع الدين ضمن هذه الدائرة!

صحيح أن هناك عناصر أساسية في الدين لا تدخل ميدان التحقق التجريبي والحسي، فهي من عالم الغيب[١]، ولكنها في الوقت نفسه لا تدخل في دائرة الوجدان، فهي ليست تعبيراً عن المشاعر، وإنما هي أخبار يُصدق بها أو شرائع يعمل بها، وإذا كان الأمر كذلك فلا بد من طريق ثالث، فلسنا عبيداً لتقسيمات اصطنعتها مذاهب فلسفية تحصرنا بداخلها وتضطرنا لإضاعة ما جاءنا من ربنا. فليكن مصدر العلوم البشرية الاستنباط العقلي والتجريب الواقعي، وليكن حظ الوجدان في الآداب والفنون والأمور الممتعة، ولكن الدين لا مصدر له إلا الوحي، وكمال الحياة البشرية ليس بالعلم وحده ولا بالمتع الوجدانية وحدها وإنما بالدين الحق، والعلم البشري والإبداع البشري سيبقى قاسياً على حياة البشر ما لم يستضئ بنور الوحي.

٥ ـ توصلنا الفقرة السابقة إلى مفهوم **الدليل الشرعي** عند أهل السنة:

فقد كان كثير من أهل الكلام يرون أن الدليل الشرعي مقتصر على ما أفاده الخبر، فيكون التصديق بالموضوعات والأصول الدينية متوقفاً فقط على التصديق بالخبر، ورأوا أن الكتاب والسنة ليس فيهما أدلة عقلية، وإنما أخبار محضة عن مغيبات يجب التصديق بها، وغفلوا عن أن الأدلة القرآنية التي جادلت المشركين وأهل الكتاب كانت تجادل من لا يقرون بالنبوة ولا يقرون بالوحي، فكانت

---

(١) انظر: الفصل الأول من الباب الثاني من هذا المبحث.

مجادلتهم بأدلة عقلية دلّ عليها الشرع، وقد عرض شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله هذه المسألة المهمة في كتبه، وهذا تلخيصها: «الدليل الشرعي قد يكون سمعياً وقد يكون عقلياً.

فالدليل الشرعي يراد به أمران:

١ ـ أن الشرع أثبته ودل عليه.

٢ ـ ويراد به أن الشرع أباحه وأذن فيه.

والآن بيان المراد من النوعين السابقين:

١ ـ **الدليل الشرعي** الذي أثبته الشرع ودل عليه، له صورتان:

الأولى: أن يكون معلوماً بالعقل أيضاً، ولكن الشرع نبه عليه ودل عليه، فيكون «شرعياً عقلياً»، ومثاله: الأدلة التي نبّه الله تعالى عليها في كتابه العزيز، من الأمثال المضروبة وغيرها الدالة على توحيده وصدق رسله، وإثبات صفاته وعلى المعاد، فتلك كلها أدلة عقلية يعلم صحتها بالعقل، وهي براهين ومقاييس عقلية، وهي مع ذلك شرعية.

الثانية: أن يكون الدليل الشرعي لا يعلم إلا بمجرد خبر الصادق، فإنه إذا أخبر بما لا يعلم إلا بخبره كان ذلك «شرعياً سمعياً».

وكثير من أهل الكلام قديماً ـ ومثل ذلك طوائف من المفكرين حديثاً ـ يظنون أن الأدلة الشرعية منحصرة في خبر الصادق فقط، وأن الكتاب والسنة لا يدلان إلا من هذا الوجه. ولهذا يجعلون أصول الدين نوعين: «العقليات والسمعيات» ويجعلون القسم الأول مما لا يُعلم بالكتاب والسنة.

وهذا غلط منهم، بل القرآن دلّ على الأدلة العقلية وبينها ونبّه عليها، وإن كان من الأدلة العقلية ما يُعلم بالعيان ولوازمه، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾﴾ [فصلت: ٥٣].

٢ ـ **الدليل الشرعي** الذي أباحه الشرع وأذن فيه:

يدخل في ذلك ما أخبر به الصادق، وما دلّ عليه ونبه عليه القرآن، وما دلت عليه وشهدت به الموجودات»[1]، ثم أعقب هذا الكلام بقوله:

(١) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية ١/١٩٨ ـ ١٩٩ والترتيب من الباحث.

«وأما الدليل الذي يكون عقلياً أو سمعياً من غير أن يكون شرعياً:

فقد يكون راجحاً تارة ومرجوحاً أخرى.

كما أنه قد يكون دليلاً صحيحاً تارة، ويكون شبهة فاسدة أخرى.

فما جاءت به الرسل عن الله تعالى إخباراً أو أمراً لا يجوز أن يعارض بشيء من الأشياء، أما ما يقوله الناس فقد يعارض بنظيره، إذ قد يكون حقاً تارة وباطلاً أخرى، وهذا مما لا ريب فيه، لكن من الناس من يدخل في الأدلة الشرعية ما ليس منها، كما أن منهم من يُخرج منها ما هو داخل فيها، والكلام هنا على جنس الأدلة، لا على أعيانها»[1]. ونواصل الانتفاع بهذا النص المهم لابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ من جهة الكلام عن جنس الأدلة، فالموصل للحق منها هو الوحي، وهو الدليل الشرعي، ومنه ما هو عقلي، ومنه ما هو سمعي لا يعلم إلا بمجرد خبر الصادق، فإن اعترض معاند وقال: كيف لي التحقق من «السمعي»؟ كان جوابه: إن الدليل الشرعي العقلي الذي جادل المعاندين بالمعقول والمحسوس، وثبت عند أهل العقل الصحيح والحس والسليم أنه الحق من ربهم، فآمنوا بالخبر الذي لا يمكن لعقل أو حس أن يعلمه؛ لأنه من علم الغيب المحض، فهو وإن كان من الغيب المحض إلا أنه قد ثبت بطريق الخبر الصادق. كما أنه يوجد أدلة غير شرعية، سواء كانت عقلية أو حسية أو خبريه، وهذه بحسب أحوالها حتى في الأمور الدينية، فقد تكون صحيحة تارة وقد تكون شبهة فاسدة أخرى، ولهذا كان الحق في أمور الدين الاكتفاء في معرفته بالدليل الشرعي. فيكون الدليل الشرعي (الخبري العقلي) للدين، ويكون الاستنباط للأمور الرياضية، ويكون التجريب والاستقراء للأمور الحسية، وتكون جميع العلوم تنطلق نحو تحقيق الأمر الرباني ولا تتعارض مع التصور الإسلامي.

٣ ـ القول بجعل النظريات العلمية في مقام النص الشرعي وتقديمها عليه:

تمتلئ الكتابات التغريبية التي تدّعي صلتها بمذاهب علمية أنها تعتمد العلمَ وتجعله مصدرها في العلم، فيكفي أنه علم يخضع للتحقق ويستطيع كل الناس التأكد منه. ولا شك أن الناس عندهم ثقة بالعلم، يكفي أن يأتي من يقول: هذه

(١) انظر: المرجع السابق ـ الدرء ـ ١/ ٢٠٠.

من العلم حتى تجد الاحترام لقوله والثقة في مقولته، وذلك أن المسلم يحترم العلم، ففي دينه من الحثّ على العلم وتعظيمه ووضع الأجور عليه وتمييز أهله ما يجعل في وعي أغلب المسلمين مثل هذه المنزلة للعلم. وربما لهذا السبب يجدها أهل التغريب أسلوباً مناسباً للتضليل؛ لأننا إذا بحثنا عن محتوى ما يزعمون علميته إذا هي نظريات علمية حولها التباس شديد أو اختلاف كبير، ويجعلون هذا النوع مقدماً على الوحي بحجة انتمائه للعلم، ثم يجعلون مكونات النظرية دليلاً على بطلان المصادر الدينية أو التشكيك فيها. إذا نظرنا إلى الجيل التغريبي الأول نجد العلم عندهم هو في النهاية النظرية الداروينية بعد تعميمها على جميع التصورات والنشاطات، والعلم والعمل، الماضي والحاضر والمستقبل، الدين والدنيا والآخرة، وكل شيء، إذاً فبديل النص الشرعي هو النظرية الداروينية، أصبحت الداروينية هي دينهم وهي مصدرهم في الوقت نفسه، فإذا تجاوزنا مسألة «التبعية»، ومسألة «الصراع»، ووقفنا مع الجانب المعرفي فقط، فإننا نقف مع موقف متهافت لا وزن له، أكتفي بأمرين يوضحان ذلك:

الأول: التعميم غير العلمي لنظرية علمية.

ظهرت تعميمات فلسفية لنظريات علمية مع التيارات العلمانية الغربية، سواء كانت النظريات ذات مكونات صلبة أو لم تكن، وقع تعميم لنظريه نيوتن وداروين مع الماديين، أو ما حدث في القرن الرابع عشر/العشرين من تعميم فلسفي للنظرية النسبية لأينشتين أو نظرية فرويد النفسية أو حتى تعميم النظرية اللغوية لسوسير لتصبح نظاماً فلسفياً يحوي عوالم كثيرة. ثم أصبحت هذه التعميمات مذاهب مشهورة داخل الفكر الغربي، وبدأت عبر نَقَلتها تنتشر في بلاد المسلمين.

بينما النظرية العلمية هي جزئية تدل على قضية جزئية مهما اتسع مجال تفسيرها، والانتقال من الجزئي إلى الكلي لا سيّما بتحولها إلى نظام فلسفي لا يعد علماً، بل فلسفة، والأمور الكلية والمذاهب الفلسفية لا يمكن إلحاقها بالعلم؛ لأن شروط قبولها تختلف عن شروط قبول العلم؛ أي: أن المذهب الداروني لا صلة له بالعلم إلا من خلال التعميم لنظرية علمية، وإذا كانت النظرية ذاتها لم تُقبل بكل مكوناتها، ولم تصح بكل عناصرها فكيف يصح التعميم الفلسفي بالاعتماد عليها؟ فضلاً عن أن أي تعميم فلسفي إنما هو تأمل ذاتي، لا يدخل كما سبق تحت شروط التحقق العلمي.

والنتيجة: أنهم يدّعون تقديم العلم، بينما ما يقدمونه هو مذهب فلسفي أو اجتهاد فكري شخصي «الدارونية مثلاً التي دعا إليها العرب المتغربون هي تعميمات «بوخنر» أو «سبنسر»». فيكون حالهم دائراً بين أمرين: إما الجهل أو التجاهل، وهما أمران واردان ملتصقان بتيار التغريب، فالمقلد جاهل يحاول التعلم ولكنه كان فريسة علم لا ينفع، والمتجاهل هدفه إخفاء نواياه عن طريق تلبيس المذاهب الفلسفية لباس العلم.

الثاني: تقديم الظني في أحسن أحواله على اليقيني.

يعيش الغرب في تيه ويركض لاهثاً يبحث عن مصدر منذ أن فقد الوحي، لم يعد يثق في الدين ومصدريته ومع ذلك لم يجد المصدر الذي يجد فيه كل ما يحتاجه ولا سيّما في عالم الغيب والروح، فبقي بسبب علمانيته ووضعيته أسير مصادر لا تتحمل ما حُمّلت من أثقال؛ لأن لها حدودها. ومع ذلك فقد نجد ما يفسر اكتفاءهم بمصادرهم وتقديمها على الدين، مع أنهم غير متفقين على جعل العلم المصدر الوحيد.

ولكن هل يصح من الجاهل بالشيء، أو الذي لا يمكنه التحقق من دعواها، أن يعلن وضع النظريات العلمية في مقام النصوص الشرعية؟

دعوى تقديم تلك النظريات العلمية على النصوص الشرعية فضلاً عن القول بالاستبدال دعوى لا تصح أخلاقياً أو عقلياً ـ وهذا من باب التنزل في المجادلة ـ، كيف؟

لقد ركّز أهل التغريب على النظريات التي هي موطن خلاف حتى داخل الإطار العلمي، وأهملوا الحقائق العلمية والموضوعات العلمية النافعة البيّن نفعها، وهو يكشف أن في الأمر ما وراءه، فهذا يكشف الجانب الأيديولوجي والأخلاقي، ومع ذلك نكتفي بالبعد المعرفي في الموضوع، فيقال بأن هذه الدعوى لا تصح على سبيل التقليد فقط، فلا بد أن يتمكن المسلمون ـ عبر فريق منهم ممن يوثق به ـ من أساليب التحقق من النظرية، فالنظرية هي في النهاية نتيجة ملاحظة وتجارب وحسابات وافتراضات، وكلها تحتاج إلى امتلاك أدواتها.

فإذا أخذنا النموذج المقدم باسم العلم عند الجيل التغريبي الأول، وهو النظرية الدارونية نجد أن دعاتها من العرب لا يملكون أي أداة تؤهلهم للتحقق سوى ثقتهم في المتبَعين، ونضرب على ذلك أمثلة:

هل عند هؤلاء الحد الكافي من علم الأحافير؟

هل عند هؤلاء الحد الكافي من علم الأرض؟

هل عندهم الحد الكافي من علم الأحياء؟

هل عندهم الحد الكافي من الاستيعاب النقدي للنظريات الاقتصادية والاجتماع والتاريخية؟

هل عندهم الحد الكافي من علم الوراثة؟

هل عندهم منهجية قوية بأدواتها المعرفية والفكرية للتحقق من النظريات؟

هل عندهم أخيراً الأجهزة الدقيقة التي تساعدنا في إجراء التجارب المرتبطة بالأحافير وأعمارها أو الأرض وطبقاتها ومكوناتها أو الأحياء وأعضائهم وغير ذلك؟[1].

والنظرية الدارونية ترجع في جزئياتها إلى كل هذه الأبعاد، إما من جهة البناء أو من جهة التحقق، ويبقى حال من لايملك كل هذه الأمور ـ أو المهم منها ـ وكان مقتنعاً بإمكانياتهم في البحث العلمي، فيقبل ما يمكنه قبوله منها في حدود النافع له منها، دون أن تتجاوز حدودها من كونها نظرية علمية ضمن علم الحياة. أما أن تُرفع إلى مصاف النصوص الشرعية بحيث نبدأ في التفكير: هل هي توافق النصوص أم تخالفها ـ فضلاً عن القول بتقديمها أو بالاستبدال ـ فهذا لا يقوله إلا من في قلبه مرض.

والاتجاه الإسلامي كما أسلفنا مراراً يُقرّ بمصدرية العلم فيما يناسبه، والجانب الحسي منه هو في الأساس من خلق الله سبحانه، والنصوص الشرعية هي من كلامه سبحانه، ذاك من آياته الكونية وهذه آياته الشرعية، وآيات الله الكونية والشرعية هي من مصادر المعرفة، فكلٌ من عند الله، وإذا كان الكل من

---

(١) ذكر د. زغلول النجار استدلالهم بثمانية علوم، انظر: الإسلام والعلم التجريبي، د. يوسف السويدي ص٤٢، وقد استعرض الدكتور محفوظ عزام سبعة علوم استنبط منها نظرية التطور في كتابه نظرية التطور. . . ص١٧٩، وذكر علي الشحات أكثر من ذلك، انظر كتابه: نظرية التطور بين العلم والدين ص٥١ وما بعدها، حيث ذكر تسعة، وهناك من ركّز على أهمها مثل محمد كولن في كتابه: حقيقة الخلق ونظرية التطور مع دراسة نقدية لها ص٣٠ وما بعدها، والمقصود أن أصحاب النظرية لهم استدلالات كثيرة.

عند الله فلا يصح قول الاستبدال أو التقديم، فالمقدم مطلقاً هو الوحي، فبه نعرف آيات الله الكونية من الحق العقلي أو الحسي، من الاستنباط أو الاستقراء. والنتيجة: كيف يصح بعد هذا أن يقال بجعل العلم هو المصدر الوحيد للمعرفة وبالقول بتقديمه على النصوص الشرعية، وعلى الوحي؟ والقول هذا فقط من باب التنزل مع الخصم حتى يفهم كل مطلع أن حقيقة أمرهم هو الدعاوى.

المبحث الثاني

التأثر المنهجي في منهج الاستدلال

تُعد طرائق الاستدلال من الأمور المهمة للوصول إلى الحقيقة أو فهمها، أو لمعالجة مشكلة، أو لإبداع أمر جديد. وقد أُبدع في العلم الطبيعي والاجتماعي مناهج مهمة، تُعد فاتحة النشاط العلمي في أي باب من أبواب العلم، وكما أن دارس الدين الإسلامي يحتاج لمناهجه من أصول التفسير وأصول الحديث وعلم الجرح والتعديل والإسناد وأصول الفقه وغيرها من المنهجيات الإسلامية، فكذلك العلوم الطبيعية والرياضية والاجتماعية لها مناهجها، وقد تأسست بصورتها الحديثة في إطار الحضارة الغربية العلمانية مما جعلها تكتسب الكثير من أثر تلك البيئة، ومن ذلك ما يتعلق بطريقة الاستدلال.

فإذا كانت المنهجية العلمانية الحديثة قد استبعدت الوحي كمصدر للمعرفة، فإنها أيضاً قد شكّلت منهجياتها الخاصة في الاستدلال، ورغم وجود الجيد فيها إلا أنه قد اخترق بالفلسفة العلمانية لتتحول إلى منهجيات خطرة إن لم يُحسن التعامل معها.

لقد انصرف الفكر العلماني عن الوحي ووضع مصادره الخاصة في المعرفة، ثم قام بعد ذلك بتكوين منهجية للاستدلال ترجع في الغالب إلى المنهج

التجريبي القائم على التجريب بطرقه وشروطه، أو إلى المنهج الرياضي القائم على الاستنباط بطرقه وشروطه، وبسبب نجاح المنهجين في الطبيعة والرياضة فقد سلك أصحاب العلوم الاجتماعية مسالك منهجية تحاكي التجريبي والرياضي لعلها تحقق نجاحه.

لقد كان من بين معالم هذه الطريقة المنهجية التجرد للحسية، ومن ثم الابتعاد عن أي باب غيبي، ومن ثم إهمال الغيب أو التكذيب به لعدم الإحساس به. ومن المعالم تعظيم السببية والحتمية والآلية الذاتية والعلية لدرجة إلغاء أي نظر لرب مباين عن العالم الطبيعي يقوم بالخلق والتدبير والتسخير والفعل والتغيير، فما هناك إلا هذا العالم المحسوس، وهو محكوم بسببية وآلية وحتمية ثابتة لا مكان للبحث خارجها عن مدبر لها أو التفكير بإمكانية أي خرق لها ولو من خالقها. كما أنها بالبحث عن السبب وإهمال الغايات تحولت لمنهجية دنيوية حسية لا تُلقي بالاً لأبواب مهمة من حياة الإنسان اهتم بها الدين. وهي تعتني بالظاهر وتبتعد عما بطن، وبهذا أهملت الجانب الداخلي للإنسان في أثناء النشاط العلمي، ورمت به لساحة الوجدان، وجعلته للفنون والآداب. وغيرها من المعالم الخطيرة التي صبغت المنهجية الحديثة، فهي في أبواب ناجحة ولكنه نجاح لم يكتمل بسبب الغلو في باب على حساب أبواب، مما جعلها في حاجة للتكميل أو التصحيح حتى تتفق مع الشرع وتلبي بتكامل حاجة الإنسان.

ويأتي الانحراف التغريبي كما العلماني في هذا الباب ولا سيّما في العلاقة بالجانب الديني بصورتين:

١ ـ أن تُنقل تلك المناهج من مجالها المناسب إلى مجال لا يناسبها.

٢ ـ أو جعل المعرفة محصورة فيما بين أيديهم ومن ثم مُصَادرة كل ما لا تنطبق عليه.

وإذا بحثنا عن أفضل الأمثلة التغريبية التي تدل بصراحة على الموضوع وتحوي في الوقت نفسه كل ما سواها، نجد مثالين: التيار الماركسي للقسم الأول، والتيار الوضعي للقسم الثاني. فالماركسية تدّعي أنها مذهبٌ علميٌ، معتمدة في ذلك على شخصيات علمية ذات نزعة مادية، بينما الوضعية ترى أن العلمي فقط هو الجانب المحسوس، ونكتفي به، دون تعميم على الدين والفن والأدب، التي لا تخضع لمناهج العلم. التيار **الأول** يرى الحقيقة منحصرة في

مذهبه المزعوم بعلميته التي تشمل كل ميادين الحياة، بينما الثاني يراها في العلوم فقط ولا يمكن الوصول إليها بغير العلم، وغيرها ليس علماً. وغالب التيارات الأخرى تجدها إما تأخذ بالطريقة الماركسية ـ كلياً أو جزئياً ـ أو تأخذ بالطريقة الوضعية.

ولا يعني هذا أن المناهج العلمية لو تُركت في بابها أنها سليمة من المشكلات، فالحقيقة أنه بعد نجاح العلمنة في اختراق العقل الغربي الحديث ما بقي شيء من المناهج سالماً، ولذا فإن المناهج الناجحة في ميدانها لا يعني ذلك سلامتها من المشكلات، نوع من هذه المشكلات يتعلق بنقصها، وهذا تتكفل به عقول العلماء لتطويره، ونوع يتعلق بما هو أعلى من ذلك وأخطر؛ أي: المشكلات الأيديولوجية التي تلبّس بها المنهج العلمي الحديث، وذلك بسبب نشأته في بيئة علمانية، فانبنى على أصول وارتبط بغايات تتعارض تعارضاً بيناً مع الدين، وهذا يدل على وجود مشكلات أعمق تواجه الفكر الإسلامي أمام هذه المناهج الناجحة، فهي رغم ما تظهر به من تقنية عالية، إلا أنها تحوي مخاطر ولا سيّما إذا كان للباب الذي تتعامل معه صلة بالدين، ولذا فينبغي إعادة تقويم تجربة التعامل مع المناهج العلمية بما فيها تلك التي تظهر بوجه حيادي، وهذه شهادة لأحد المبرزين في فلسفة العلم المعاصرة المفكر طه عبد الرحمٰن فيقول: «لئن سلمنا بأن المتخلق بأخلاق الدين الإسلامي يلزمه أن يطلب الاتصاف بالعقل والعلم، فلا نسلّم بأنه يلزمه، في تحصيل هذا الاتصاف، الاندفاع في الأخذ بكل مناهج العقل ونتائج العلم التي جاء بها النمط المعرفي الحديث، ذلك أن هذه المناهج والنتائج أُشبعت، من حيث يدري المتخلق أو لا يدري، بمذهب واضعيها في العقل والعلم؛ ومن هنا، فلسنا نعترض على هذه المناهج والنتائج لمجرد نسبتها إلى هؤلاء الواضعين من حيث إنهم مسلمون أو غير متدينين، فذاك أمر لا يقول به عاقل؛ وإنما لأن مذهبهم فيها يقوم على مبادئ لا يمكن للمتخلّق بأخلاق الدين أن يقبلها أو يدعو إلى قبولها»[1]، وذلك أن النظام «العلمي ـ التقني الحديث» قد انبنى على تصور خاص للعقل معتمداً على مكانة خاصة للتجريب والترويض فيه، «حتى طار في الناس أنه لاعقلانية إلا بتحصيل

(١) سؤال الأخلاق، طه عبد الرحمٰن ص٩١ ـ ٩٢.

الوصفين التاليين: «التجريب» و«الترويض»»[١]، «ولمّا أصبحت المعرفة العلمية قائمة على التجريب والترويض، لم يعد يَعنيها من الموضوعات التي تنظر فيها أمر كثافتها الوجودية، وإنما مجرد لطافتها «الإجرائية»، بحيث يكون نصيب كل موضوع من «العلمية» على قدر ما يقبل من أساليب الإجراء...»[٢]، وقد تولّد عن هذه المنهجية الجديدة بأبعادها العلمانية آثار خطيرة ينبغي الحذر منها، وكما يقول عبد الرحمٰن: «ينبغي التوسل في تشييد البناءات النظرية بمقولات وبنيات متولدة من التحقق بالعمل ومستمدة من الاشتغال الشرعي؛ فقد ساد التصور الأجنبي للعلم بيننا، حتى أصبحنا لا ندرك من إمكاناته إلا ما توصل أهل الغرب إلى تحقيقه، ولا نتصور من آفاقه إلا ما خطوه، وصرنا نعتقد أن العلم واحد لا تعدد في طرائقه، وأنه ضروري لا جواز في مراحله، وأنه مطلق لا نسبية في نتائجه، وليس هذا كله إلا توهماً محضاً؛ فالعلم في حقيقته أبواب عدة ومسالك شتى، وما انفتح للغرب من أبوابه وانتهجه من مسائله ليس إلا غيض من فيض؛ وإذا كان قد اختار أن يجرد علمه من قيود العمل وحدود الشرع، وأن يطلق على هذا التجريد أسماء تُوهِم بمشروعية هذا الاختيار مثل «الموضوعية» و«السببية» و«الآلية» و«الإجرائية» و«العلمية» وما أشبه ذلك، فليس هذا السلوك إلا إمكاناً واحداً تضاهيه إمكانات أخرى كثيرة، على رأسها إمكان اختيار علم يتقيد بالعمل ويتحدد بالشرع»[٣].

مشكلة الموضوعية:

نجد من بين أبرز ما يُرَكز عليه في المنهج الحديث مفهوم «**الموضوعية**»، نجدها في مقدمات كتب المناهج والمنطق وفلسفة العلم، وفي مقدمات كتب العلوم العصرية، وقد أصبح المصطلح سائداً حتى عند الناس العاديين البعيدين عن مجال النشاط الفكري والبحوث العلمية. ولكن الناظر لمدلولاته داخل ميادين الفلسفة والمناهج والعلوم يجده أعقد مما يتصوره الإنسان العادي، وبقدر ضرورته

---

(١) انظر: المرجع السابق ص١١٣.
(٢) المرجع السابق ص١١٤.
(٣) سؤال الأخلاق ص١٩١، وانظر حول هذا المعنى أيضاً: نسق إسلامي لمناهج البحث العلمي، د. أحمد باشا ص٦٩ وما بعدها، ضمن كتاب قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية من إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

في جانبه الإيجابي لأي نشاط علمي يحرص على معرفة صحيحة بقدر ما هو قابل للتوظيف السلبي ضد الدين والقيم والأخلاق والمبادئ، فأصبح المصطلح موطن انحراف، كما هو أداة بناء كأي مصطلح ينبت في بيئة علمانية معادية للدين.

لقد أصبحت الموضوعية رديفة للعلمية، وكأن الموضوعي هو العلمي، وتعرف الموضوعية بأنها: «سمة ما هو موضوعي ـ أو بحسب صليبا: وصف لما هو موضوعي ـ كائناً ما كان معنى هذه الكلمة. وهي[١] بنحو خاص: موقف، استعداد فكري لدى ذلك الذي «يرى الأشياء كما هي» الذي لا يشوّهها لا بضيق فكري ولا بتمذهب أو تحزب ـ أو بحسب صليبا: وهي بوجه خاص مسلك الذهن الذي يرى الأشياء على ما هي عليه، فلا يشوهها بنظرة ضيقة، أو بتحيز خاص»[٢].

ويحيلنا التعريف إلى المشكلة الحقيقية للمصطلح، وهي أن الموضوعية إنما هي وصفة «لما هو موضوعي»، ولكن هذا الموضوعي تختلف فيه الفلسفات العامة وفلسفات العلم، فلا تحيلنا الموضوعية على شيء واحد، كما أنها لا تحيل على أمور متقاربة، بل هي تحيل إلى تصورات كثيرة في الفكر الحديث، وهي تصورات يصل اختلافها أحياناً لدرجة التضاد. وقد كان هناك نوع من الاتفاق على الأقل في العلوم الرياضية والطبيعية، وكانت الحقائق الطبيعية تُعدّ حقائق موضوعية لا يمكن الاختلاف حولها، ويصعب قبول مذاهب مثالية فيها أو رؤى ذاتية حولها، ولكن مع ظهور نظرية النسبية ونظرية الكم اهتز مفهوم الموضوعية حتى في العلوم الطبيعية الدقيقة، ولا تعني الإحالة إلى النسبية إلغاء الحقائق الموضوعية في جوانب الطبيعة بقدر ما هو يعيد الاعتبار للمذاهب المنافسة لدعاة الموضوعية من أصحاب التيارات المثالية والذاتية[٣]، كما أنها تُخفف من تعصب مزاعم دعاة الموضوعية المؤدلجة، فإن من أهم رسائل

---

(١) غير موجودة في التعريف مضافة من الباحث.

(٢) موسوعة لالاند الفلسفية ٢/٨٩٦ تعريب: خليل أحمد، مع ترجمة للتعريف في المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا ٢/٤٥٠ ورغم أنهما يترجمان نصاً واحداً، إلا أن هناك بعض الاختلاف، ربما يزول ويزداد الفهم للتعريف بجمعهما، وانظر: صورتها في العلوم الاجتماعية وصورتها في العلوم الطبيعية، الموسوعة الفلسفية العربية ٢/١٣٠٨.

(٣) انظر مثلاً: فلسفة العلم في فيزياء أينشتين. بحث في منطق التفكير العلمي، د. عادل عوض ص٣٠٧ وما بعدها.

النظريات الحديثة في الفيزياء بأن الحقائق المادية ليست من السهولة بحيث يمكن إدراكها دون تدخل العقل في تشكيلها ومن ثم اشتراكه في رسم معالم الحقيقة[١]، إنه اشتراك حتمي بين الذاتي والموضوعي، وهو المنعطف الكبير الذي حدث للموضوعية وما زال.

إذاً فلا يوجد «موضوعي» واحد؛ لأن هناك لكل مذهب تصوره عن «الموضوعي»، كما أن وجود «موضوعي» خارجي أصبح أكثر صعوبة حتى في العلوم الطبيعية. فإذا كان هذا هو حاصل الموقف الفلسفي حول الموضوعية، فإن ذلك يفتح إشكالاً آخر حول قدرة الذهن لوحده على «رؤية الأشياء كما هي»، فإنه على مستوى التنظير الفلسفي يعد ذلك من أعقد الأمور[٢]، فإنه رغم جمال الشروط في ظاهرها من عدم إغلاق الفكر أو عدم التأثر بمذهب أو تحيز في رؤية الحقيقة إلا أنه لم يعد ممكناً بالسهولة التي يُبديها التعريف.

تبرز في محتويات «الموضوعية» قضايا سليمة هي مطلب لكل باحث عن الحقيقة، ولذا فهي من صلب المنهج الإسلامي، فالبحث عن الحق وقوله ولو كان على النفس، ولو جاء من أبغض الأعداء هو من مكونات المنهج الإسلامي في الأمور المعنوية فكيف به في الأمور المادية والعلمية، بل حتى في أمور العقيدة، فلو جاء الحق من غير المسلم قبله المسلم، فعن قتيلة ـ امرأة من جهينة ـ «أن يهودياً أتى النبي ﷺ فقال: إنكم تندّدون ـ قال السندي في حاشيته على النسائي: أي: تتخذون أنداداً ـ وإنكم تشركون تقولون: ما شاء الله وشئت، وتقولون والكعبة، فأمرهم النبي ﷺ إذا أرادوا أن يحلفوا أن يقولوا: ورب الكعبة، ويقولون: ما شاء الله ثم شئت»[٣]، قال الشيخ عبد الرحمٰن بن حسن رحمه الله حول هذا الحديث: «وفيه: قبول الحق ممن جاء به كائناً من كان»[٤]، وقال

---

(١) انظر: الموسوعة الفلسفية العربية ٢/١٣٠٩ ـ ١٣١٠.

(٢) من بين الدراسات العربية الموسعة حول الموضوع ما قام به الدكتور «صلاح قنصوه» في كتابه: (الموضوعية في العلوم الإنسانية ـ عرض نقدي لمناهج البحث).

(٣) النسائي باب الحلف بالكعبة من كتاب الأيمان والنذور، وهو في صحيح سنن النسائي للألباني برقم (٣٥٣٣) ٢/٧٩٩، وقال عنه صحيح، وصححه في: السلسلة الصحيحة برقم (١٣٦).

(٤) فتح المجيد. . .، عبد الرحمٰن آل الشيخ ص٦٠٨.

الشيخ صالح آل الشيخ حول الحديث وحديث آخر في الموضوع نفسه: «مما يستفاد منه أن صاحب الهوى قد يفهم الصواب، فإذا فهم الصواب، فإن الواجب أن يقبل منه؛ لأن المسلم يجب عليه أن يقبل الحق ممن جاء به، ولو كان يهودياً أو نصرانياً، فهذا اليهودي والنصراني توجها إلى المؤمنين بالقدح فيهم بالشرك، ولم يمنع النبي ﷺ من قبول الحق الذي قالوه أنهم يهود، بل قبل ما جاء به ذلك اليهودي فأوصاهم أن يتركوا ذلك التنديد؛ لأن الحق هو ضالة المؤمن أين وجده أخذه، فلا يمنعه من قبول الحق أن قاله مشرك، أو قاله كافر، أو قاله فاسق، أو قاله مبتدع، أو قاله ضال، إذا كان الكلام في نفسه حقاً؛ لأنه كما قال النبي عليه الصلاة والسلام: «**الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها أخذها**». . . . ولابن ماجه عن الطفيل ـ أخي عائشة لأمها ـ قال: «رأيت: كأني أتيت على نفر من اليهود قلت: إنكم لأنتم القوم، لولا أنكم تقولون: عزير ابن الله، قالوا: وإنكم لأنتم القوم، لولا أنكم تقولون: ما شاء الله وشاء محمد»: هذا فيه أن صاحب الهوى أو صاحب الملة الباطلة قد يرد على صاحب الحق بأن عنده باطلاً كما أن عند ذاك باطلاً، فإذا واجهه بذلك فالواجب عليه أن يتجرد للحق وأن لا يرد الحق لأجل أن من أتى به صاحب باطل، فالقاعدة عند أهل السنة والإيمان أن البدعة لا ترد ببدعة والباطل لا يرد بباطل. . . . بل إذا ووجهت بحق، ولو كان من أضل الضلال فاقبل، فإبليس ـ الشيطان ـ قبل منه بعض الحق الذي جاء به، وأرشد إليه أبا هريرة، وهؤلاء اليهود والنصارى في هذين الحديثين قبلنا منهما حقاً أرشدونا إليه في أعظم المسائل وأجل المطالب، وهو توحيد الله ﷻ[1]، فإذا كان المسلم يقبل الحق حتى في هذه الأبواب ومن أبغض الخصوم فكيف بما هو أقل منها؟!

كما أن الإسلام له موقف شديد في الدعوة لتخليص القلب والعقل من

---

(١) التمهيد لشرح كتاب التوحيد، صالح آل الشيخ ص٤٦٤ ـ ٤٦٥، وحديث «الحكمة» عند الترمذي برقم (٢٦٨٧)، كتاب العلم، باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة، وقال فيه: هذا حديث غريب، وابن ماجه برقم (٤١٦٩)، وضعفه الألباني في ضعيف سنن الترمذي ص٣٢٠، وحديث «الطفيل» عند ابن ماجه برقم (٢١١٨)، كتاب الكفارات، باب النهي أن يقال: ما شاء الله وشئت، وصححه الألباني في صحيح ابن ماجه برقم (١٧٢١) وفي السلسلة الصحيحة برقم (١٣٧).

الهوى، الحق هو المهم وهو المطلوب، وطلب الحق والبعد عن الهوى يتحقق بطلب العلم وطلب الإيمان[١]، قال ـ تعالى ـ: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾﴾ [الإسراء: ٣٦]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ ۖ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴿٢٨﴾﴾ [النجم: ٢٨]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ غَيْرَ ٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوٓا۟ أَهْوَآءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا۟ مِن قَبْلُ وَأَضَلُّوا۟ كَثِيرًا وَضَلُّوا۟ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ ﴿٧٧﴾﴾ [المائدة: ٧٧]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَىْءٍ ۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا۟ بَأْسَنَا ۗ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ ۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴿١٤٨﴾﴾ [الأنعام: ١٤٨]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿بَلِ ٱتَّبَعَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ أَهْوَآءَهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ ۖ فَمَن يَهْدِى مَنْ أَضَلَّ ٱللَّهُ ۖ وَمَا لَهُم مِّن نَّٰصِرِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [الروم: ٢٩]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَإِنَّ كَثِيرًا لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَآئِهِم بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُعْتَدِينَ﴾ [الأنعام: ١١٩]، وغيرها كثير في طلب الحق وعدم الميل إلى الهوى، وهي وإن كانت في حال المكذبين بالدين والمنحرفين فيه، إلا أنها تصبح منهجاً للمسلم، فيبتعد عن الظن والهوى، ويحرص على الحق في كل شيء، وعلى الصدق وعدم القول دون علم.

ولا يشكل هذا نقطة خلاف بين المنهج الإسلامي وبين المناهج الأخرى التي تصور الموضوعية بهذه الصورة، ولكن يتعجب أصحاب المنهج الإسلامي من حال المتغربين وأمثالهم من تجاهلهم لدور الإسلام في تأسيس هذا البعد في صميم المنهج العلمي، وقد بدأ ذلك مع أعز شيء على نفوس المسلمين «حديث الرسول ﷺ»، فمع محبة المسلمين لحديث الرسول ﷺ فهي محبة لم تجعلهم يغمضون أعينهم، ويقبلون بأي حديث ينقله الناقلون، بل قام علم الجرح والتعديل بصرامة، وطُبق على أناس لهم محبة ومكانة في نفوس المحدِّثين، ومع ذلك لم يُقبل حديثهم أو بعضه لبعض المشكلات حول الراوي، كما أن الأحاديث قد طبق عليها الصرامة نفسها[٢]، وأُمّة بمثل هذه الصرامة في طلب

---

(١) انظر: الإسلام والعلم التجريبي، د. يوسف السويدي ص١٠٢ ـ ١٠٦.

(٢) انظر مثلاً: مقاييس نقد متون السنة، د. مسفر الدميني، ولا سيّما ص٢٣٨ وما بعدها.

الحق وإقامة المنهج والبعد عن الهوى لا يصح تجاهل دورها على البشرية في تخليص المناهج من الهوى والظن والكذب.

لا يشكل المفهوم السابق للموضوعية ـ بمعنى الحرص على الحق والبعد عن الهوى ـ مشكلة، فالإسلام موقفه صريح من ذلك، ولكن المشكلة تقع في محتويات أخرى أُقحمت ضمن مصطلح الموضوعية، ويُراد تعميمها في كل منهج علمي، وقد التصقت بحركة العلم الحديثة وذهبت معها في أي مكان تبناها، وقد تبنى الاتجاه التغريبي تلك المضامين بقوة، وقد يكون فيهم الغافل عن خطئها، إلا أن هناك المتعمد في التركيز عليها لهدف واضح عنده.

ويبرز من المحتويات السلبية لمصطلح الموضوعية أمران خطيران يحرص عليهما أهل المنهج التغريبي: **الأول**، نجد تلميحاً عنه في التعريف «لا بتمذهب أو تحزب» فيُدْخَل فيه طلب الباحث أن يتخلى عن معارفه الدينية إن كان متديناً، وكما يقولون: العلم لا علاقة له بالدين. **والثاني**، أوسع من ذلك وأخطر، حيث تُرفض المعرفة الدينية، ويصبح وجود شيء منها ضمن المعارف الحديثة متنافياً مع الموضوعية والعلمية، وبهذا تكون الموضوعية أداة رفض أو إقصاء لكل مضمون ديني في المعارف العلمية، وتتوازى الموضوعية هنا مع دعوى العقلانية أو العلمية، فشرط المعرفة كما يقولون أن تكون عقلانية وعلمية وذلك يعني إقصاء كل ما هو ديني. ولهذا فإني أطلق عليها اسم الموضوعية العلمانية لارتباطها بحضارة علمانية، ومن ثم لا يوجد موضوعية مطلقة، فكل موضوعية هي مرتبطة بوضعها الخاص، فهي تكتسب من البيئة خصائصها.

يعود مفهوم الموضوعية العلمانية لقائمة مفاهيم «العقلانية العلمية العلمانية» التي اشتهرت في الغرب، وقد تحدد في المنهج العقلي الذي أرسى منهجه ديكارت... غايات ومقاصد، سعى المنهج العلمي في تحقيقها، ولكن تلك «العقلانية العلمية» لم تحقق النفع في غاياتها[1]، فهل حققت النجوع في الوسائل؟ وقد بحثها المفكر طه عبد الرحمٰن تحت عنوان: «المنهج العقلي العلمي وحدود النجوع في الوسائل» وقال فيه: «من ينظر في وسائل المنهج

(١) انظر: سؤال الأخلاق، طه عبد الرحمٰن ص٦٦.

العقلي العلمي، يجدها، هي الأخرى، متصفة بالصفات الثلاث الآتية: تكلف الموضوعية، والجمود على الظاهر، واتخاذ الوسائط.

أ ـ تكلف الموضوعية: تزعم الممارسة العقلانية العلمية تطهير وسائلها من كل أثر للمعاني والقيم الذاتية بحجة التزام طريق «الموضوعية»، هذا الطريق الذي يوجب، في نظرها، الاقتصار في كل شيء على الرجوع إلى الملاحظة الظاهرة والتجربة الحسية، حتى أصبحت المعاني الدينية والقيم الأخلاقية تُعدُّ عندها بمنزلة عوائق أو عقبات تثبِّط العمل العلمي وتخرجه عن حقيقته وفائدته؛ والصواب أن تحصيل تمام الموضوعية غير ممكن، وكل ما تفعله هذه الممارسة العقلانية هو أنها تستبدل بالمعاني الأخلاقية الدينية معاني وقيماً أخرى غير دينية وغير أخلاقية بما فيها «الموضوعية» نفسها.

ولما كان العلم الحديث مبنياً على هذا التصور الخاص للمعرفة الموضوعية، فاته تحصيل الوسيلة الناجعة في خدمة حياة الإنسان؛ لأن هذه الوسيلة تقتضي الجمع بين طلب المعرفة العلمية، وبين التزام المعاني والقيم الروحية والأخلاقية»[1].

اكتسب مصطلح الموضوعية مثل هذه المضامين الخطيرة بعد توسيع مدلوله ليقوم على «غياب لكل عوامل التحيز، وكف لتأثيرها»، وعوامل التحيّز هي كما يقول جيبسون: «ما ينتج عن التأثير المناوئ للاستخدام السليم للشواهد والبينات المتاحة للباحث، وهو تأثير دوافع الشخص وعرفه وقيمه وموقفه الاجتماعي، فأن تكون موضوعياً معناه ألا تتأثر بدوافعك وعرفك وقيمك وموقفك الاجتماعي»[2].

ويمكن تصور حجم دور مصطلح الموضوعية بالنظر إلى دلالاته بحسب مستويات مختلفة في دائرة الفكر والعلم، وهي:

١ ـ دلالتها القيمية: تعد الموضوعية تجرداً من كل حكم من أحكام القيمة.

٢ ـ دلالتها المعرفية: وهي تتجاوز التعريف التقليدي «معرفة الأشياء كما هي» إلى العناية بالصلة بين الذات العارفة والموضوع المعروف، وهنا تبرز المدارس الفلسفية المختلفة.

---

(١) المرجع السابق ص٦٦ ـ ٦٧، وانظر: أفي الله شك؟، د. حمد المرزوقي ص٧٨.

(٢) الموضوعية في العلوم الإنسانية. . . .، د. صلاح قنصوه ص٥٦.

٣ - دلالتها النفسية: تعد تمحيصاً لأثر العوامل النفسية في تشكيل المعرفة.

٤ - دلالتها الثقافية: التي تشير إلى الاتفاق أو التواضع حول المعايير والتدابير السائدة في المناخ الفكري عند بحث موضوع ما، والسائد هو ما اتفق عليه المجتمع العلمي في ذاك الوقت[١].

نلحظ وجوداً لشبكة معقدة من المعاني ضمن مصطلح الموضوعية، وهي شبكة قابلة لأن تكون غير موضوعية؛ بسبب ارتباطها بتيارات ذات تحيز لا يمكن التخلص منه، كما أن هذه الشبكة المعقدة قابلة لتسريب الميول السائدة في عصر تشكل هذه المفاهيم إلى صميم المصطلح، وأهمها وأخطرها أن صُناع هذه المفاهيم والقيم قد شكلوها وقتَ صراعهم مع الدين والغيبيات، ووقت غلبة النزعات المادية والمذاهب الإلحادية والمواقف اللاأدرية مما جعل مفهوم الموضوعية يتلطخ بتلك الأبعاد.

نجد في أحد كتب المنطق والمنهج ما يأتي: «يسعى العالم قبل كل شيء إلى الموضوعية. فغاية العلم هي تحديد طابع الأشياء لا في علاقتها بنا، بل في علاقتها بعضها مع البعض الآخر. فالروح العلمي يقتضي تنحية كل اعتبار غريب عن الجهد الذي يبذل نحو الموضوعية الخالصة وبخاصة كل اعتبار انفعالي عاطفي، ديني أو أخلاقي، وكذلك التحرر من سلطة العرف...»[٢]، ومثله قول متخصص - لطفي - في العلوم الاجتماعية: «ليس المقصود بالموضوعية هنا عدم التشويه المتعمد للحقائق فقط، أو العرض المضلل لها بقصد نشر مُثُل أو مبادئ معينة، وإنما نقصد أيضاً تحاشي تأثرنا عن غير عمد أثناء الدراسة، فلا ننقد أو نحكم على المجتمعات الأخرى التي تختلف عن مجتمعنا في الزمان والمكان على أساس القيم والاتجاهات والعقائد السائدة في مجتمعنا... إن المقصود بالموضوعية هو ألا نكون متحيزين في ملاحظاتنا للظواهر الاجتماعية وترددها، وألا نتأثر بأية ناحية تعصبية دينية أو سياسية أو طبقية...»[٣]، وفي بحثه المهم

---

(١) انظر: الموضوعية في العلوم الإنسانية ص٥٨ - ٥٩، وانظر: فلسفة العلم، كلاهما للدكتور صلاح قنصوه ص١٧٢ وما بعدها.

(٢) أسس المنطق والمنهج العلمي، د. محمد الشنيطي ص١٦٤ - ١٦٥.

(٣) علم الاجتماع، د. عبد الحميد لطفي ص٢٩٠ - ٢٩١ نقلاً عن منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، محمد أمزيان ص٣٢٩.

يذكر محمد أمزيان بأن «المفهوم الشائع.. بين الكتَّاب الاجتماعيين عن الالتزام العلمي هو أن يتجرد الباحث من كل قيمه ومعتقداته وأفكاره وهي الفكرة التي أصّلها دوركايم ورددها من بعده الكتَّاب العرب»[1]، وهو بهذا يشير إلى المرجع القريب لهذه الفكرة. ومثل ذلك نجد عند أصحاب علم الاجتماع الديني ومن ذلك ما نجده عند الدكتور رشوان في أكثر من موضع من كتابه: «الدين والمجتمع..» فيصف هذا العلم بقوله: «وعلم الدين ليس بعلم اللاهوت، بل هو ذلك العلم المستقل عن اللاهوت والذي يستهدف الدراسة الموضوعية للدين...»[2]، ويذكر طريقة عناية علماء الاجتماع به بموضوعية: «تعتبر دراسة الدين من الموضوعات التي نالت اهتماماً كبيراً من جانب علماء الاجتماع.... وعلم الاجتماع يحدد نفسه بالموضوعية...»[3]، ويقول حول ذلك أيضاً: «وينظر علم الاجتماع الديني إلى الحقائق الدينية نظرة موضوعية... ويبتعد عن النزعة الشخصية...والأحكام المعيارية. والحق أن هذا يمثل مشكلة للباحث في هذا الميدان. فالدين لدى الناس هو إحساس قلبي، أو ارتباط بمشاعرهم. وقد ارتبطت مشاعرهم بطقوسهم من خلال مشاركتهم فيها. ومع ذلك فإن الباحث في هذا المجال ينبغي عليه أن يتقصى الحقيقة، وأن يتحكم في مشاعره ويجنبها عن موضوع بحثه»[4].

ويصف الدراسة الحديثة للدين بالموضوعية مما يجعلها في درجة أعلى من دراسات أهل الدين عن دينهم، فيقول: «وهكذا فإن الدراسة الحديثة للدين، قد بدأت خطّاً فاصلاً بين المؤرخين والعلماء من ناحية، وبين رجال اللاهوت والفلاسفة من ناحية أخرى. ويقوم هذا الخط الفاصل على أساس الموضوعية... التي تعتبر أساسية بالنسبة للعلم.

وهنا يبدو الفارق بين الدراسات اللاهوتية، وعلم الدين، فالدراسات السابقة التي قام بها رجال اللاهوت تستهدف الهجوم أو تفنيد الأديان الأخرى. أما الدراسات في علم الدين فتقوم على الموضوعية، وعدم التحيز»[5].

---

(١) انظر: المرجع السابق ص٣٢٩.
(٢) الدين والمجتمع. دراسة في علم الاجتماع الديني، د. حسن رشوان ص٦٢.
(٣) المرجع السابق ص٧٣.
(٤) المرجع السابق ص٧٩.
(٥) المرجع السابق ص٦٤.

ومثل ذلك نجد عند الدكتور محمد بيومي، فما من مقطع من كتابه: «علم الاجتماع الديني» إلا وهو يتحدث عن ميزة علم الدين عن غيره من العلوم التي اهتمت بالدين، فعلم الاجتماع الديني ميزته: في بحثه عن الحقيقة وتركيزه على الموضوعية، ولو أدى ذلك إلى الاستخفاف بالوحي وبالرسل وبالدين الحق أو إهمال الاحترام له؛ لأن ذلك يتعارض مع الموضوعية، فيقول: «فعلم الدين هو ذلك العلم المستقل كلية عن اللاهوت، ويهدف إلى الدراسة الموضوعية للدين»[١]، وذلك أنه يركز على الحقائق بينما علم اللاهوت يهتم بوضع القواعد، ولذا يهمل الباحث العلمي الوحي كمصدر للمعرفة، بخلاف اللاهوتي الذي يضعه مصدر المعرفة[٢]. وفي حديثه عن مراحل تطوره وصف مرحلة من المراحل بتميز عنايتها بالموضوعية حيث «أصبحت الموضوعية مطلباً أسمى»[٣]، «وليس هناك أي حدود على الأسئلة التي قد تثار حول أي دين، اللهم إلا حدود الذاتية...»[٤]، «وهكذا فإن الدراسة الحديثة للدين قد بدأت خطأً فاصلاً بين المؤرخين والعلماء من ناحية وبين رجال اللاهوت والفلاسفة من ناحية أخرى. هذا الخط الفاصل يقوم على أساس الموضوعية... التي تعتبر أساسية بالنسبة للعلم»[٥]، ومن بين الأمثلة لمن يفتقد العلمية والموضوعية نجد صاحب الفلسفة الدينية، فلا يجد الباحث فيها «ما يمكن قوله سوى ترديد آراء المصلح أو الترويج والدفاع العقلي عن ما جاء به الأنبياء، وعلى هذا فهو يفتقد حرية اختيار نقطة البدء في بحثه»[٦]، ومع عدم التسليم بصحة ما يقوله صاحب الفلسفة الدينية إلا أنه أحسن حالاً من جهة تعظيمه للنبوة والدفاع عنها، بخلاف السياق هنا فصاحبه لا يجد الدفاع عما جاء به الأنبياء متوافقاً مع العلمية والموضوعية.

ولهذه الشواهد ـ ومثله كلام أغلب المقلدين للدراسات الغربية ـ دلالة عجيبة: فكأنه يقول بأن الدراسات عن الدين في الحضارة الإسلامية، والعلوم

---

(١) علم الاجتماع الديني، د. محمد بيومي ص٧.
(٢) انظر: المرجع السابق ص٨.
(٣) انظر: المرجع السابق ص١٣.
(٤) انظر: المرجع السابق ص١٧ وما بعدها.
(٥) انظر: المرجع السابق ص٢٠، وانظر: ص٤٣.
(٦) المرجع السابق ص٣٠.

الشرعية عن الدين، غير علمية؛ لأنها غير موضوعية، وأن الدين قد بقي كل هذه القرون غير علمي حتى جاء دوركايم الملحد وأمثاله من اليهود[١] ليعلموا الناس دراسة الدين دراسةً علمية، ومثل هؤلاء ينزلقون بسهولة مع دعاوى العلمانيين والملحدين في الغرب، فيُبعدونهم عن علوم الإسلام التي قامت على الدين ودراسته وبيانه، ويُحيلونهم إلى دراسات عجيبة متناقضة في موضوعاتها ومتفقة في خصومتها للدين وبغضها له ومحاربتها له.

وقد رأينا بأن المنهج الإسلامي يوجب على أهله الابتعاد عن الهوى، ويأمرهم بقبول الحق إذا ظهر، حتى وإن خالف ما تهواه النفس، فإذا كانت هذه هي الموضوعية، فلا حاجة إلى استبعاد الدين كشرط للموضوعية[٢]، قد يناسب ذلك في استبعاد أديان باطلة ومحرفة وترفض الحق إن خالف أصولها، وهذا لا ينطبق على الإسلام؛ لأن استبعاده يعني استبعاد المصدر الحقيقي للمعرفة، فكيف يتم استبعاده؟

بل إن الباحث المسلم يعلم علم اليقين بأن الكفار والملحدين لو التزموا بموضوعية صارمة، تقف مع الحقيقة دون ميل لوصلوا إلى ما يقرره الدين الحق، ولكن الذي يحدث لهم هو أن أثر الكفر والإلحاد والعلمنة، وكره الدين يطغى على الباحث في العلوم وبذلك تظهر النظريات المخالفة للدين تحت دعوى الموضوعية والعلمية.

وأيضاً فإن وجود موضوعية بهذه الصورة تكاد تكون مستحيلة؛ فإنه إذا كانت فلسفات العلم المعاصر ولا سيّما بعد الثورة في الفيزياء المعاصرة تجعل من الصعب الفصل بين الذاتي والموضوعي[٣] حتى في الجانب المادي فكيف بغيره[٤]. فإذا كان ذلك عسيراً فلماذا نستبعد المصدر الحقيقي للمعرفة والمانع من الانحراف والضلال الديني والمعرفي وهو الوحي؟!

---

(١) من الملاحظ وجود عدد كبير من اليهود المؤسسين لعلم الاجتماع، ورائدهم «دوركايم» هو من أسس لهذه الموضوعية في كتابه: قواعد في المنهج في علم الاجتماع، وانظر: الفصل الأول والثاني من الباب الأول، والفصل الثاني من الباب الثالث.

(٢) انظر: تمهيد في التأصيل. . .، عبد الله الصبيح ص٥٥ ـ ٥٦.

(٣) راجع الفصل الأول من الباب الأول.

(٤) فهناك من يرى استحالة ذلك في العلوم الاجتماعية، انظر: التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، د. إبراهيم رجب ص١٠٩.

وأيضاً فإنه مع التغيرات المعاصرة للعلم تبعه تغيرات ـ كما سبق ـ في الموضوعية، وهو تغير يكشف صعوبة الموضوعية، وأثر التحيّز على أصحابها، ومن ذلك ما نجده من استبدال الموضوعية بـ«الذاتية المشتركة» في العلوم الاجتماعية، ويوضحها أحدهم فيقول: «إن الإدراك ليس فعلاً سلبياً، ولكنه تأويل إيجابي للواقع الخارجي، فالواقع ليس شيئاً معلوماً ومسلماً به، ولكننا نقوم إيجابياً ببنائه «بأنفسنا»، ولذلك فإن إدراك أي منا للواقع إنما هو بالضرورة إدراك ذاتي ومرتبط بالشخص ذاته، ولكن لما كانت نظرة الجماعة التي ينتمي إليها كل منا تتضمن بعض أوجه الاتفاق والتجانس فإن أعضاء كل جماعة يشتركون في رؤية «موحّدة نسبياً» للعالم وفي «تفسير مشترك» للواقع، ولا يشترط أن يكون هذا الفهم المشترك للجماعة متطابقاً تماماً مع الواقع الخارجي، فالواقع الخارجي ـ كما يوجد بصرف النظر عن من يدركه ـ لا يمكن ببساطة أن نعرفه موضوعياً، فالواقع كما يظهر لنا في الرؤية المشتركة يكون ذا صدق ذاتي مشترك... أما عن الصدق الموضوعي فلا يمكن الوصول إليه»[1]. ولا شك أن هذا التصور الجديد للموضوعية يفتح الباب لتنوع النتائج، وتنوع الإجابات، وتنوع التفسيرات، فالحقيقة الخارجية مرتبطة بنظرة جماعة عبّر عنها فرد من أفرادها، أي أنها نظرة ترتبط بثقافة مجموعة ومعرفتها، ويحيلنا هذا إلى إجابات مختلفة عن الحقيقة ترتبط باختلاف تصورات المجموعات. فإذا أصبحت الموضوعية بهذا الشكل ـ على أنه شكلها حتى قبل هذه التحولات رغم المكابرات ـ فمن غير الموضوعي استبعاد الوحي بوصفه أساساً للمعرفة؛ لأنه الوحيد القادر على رفع الاختلاف والوصول لنتائج موضوعية تركن لها النفس بكل طمأنينة، وسيبقى الاختلاف بدونه قائماً مهما كانت الاحتياطات موجودة من أجل الوصول للحقيقة، قال ـ تعالى ـ: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٢١٣﴾﴾ [البقرة: ٢١٣].

قال الشيخ السعدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «﴿وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ﴾ وهو الإخبارات

---

(١) انظر: التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية ص١١٥ ـ ١١٦.

الصادقة، والأوامر العادلة، فكل ما اشتملت عليه الكتب، فهو حق، يفصل بين المختلفين في الأصول والفروع، وهذا هو الواجب عند الاختلاف والتنازع، أن يرد الاختلاف إلى الله وإلى رسوله، ولولا أن في كتابه، وسنة رسوله، فصل النزاع، لما أمر بالرد إليهما. ولما ذكر نعمته العظيمة بإنزال الكتب على أهل الكتاب، وكان هذا يقتضي اتفاقهم عليها واجتماعهم، فأخبر تعالى أنهم بغى بعضهم على بعض، وحصل النزاع والخصام وكثرة الاختلاف»[1].

وقال القرطبي رحمه الله: «ويحتمل أن تكون «كان» للثبوت، والمراد الإخبار عن الناس الذين هم الجنس كله أنهم أمة واحدة في خلوهم عن الشرائع، وجهلهم بالحقائق، لولا من الله عليهم، وتفضله بالرسل إليهم. فلا يختص «كان» على هذا التأويل بالمضي فقط»[2]، فالاختلاف ـ ولا سيّما في المطالب العالية ـ سيبقى قائماً ما لم يرجع الناس للوحي، ومن ثمّ فيتعذر الوصول لموضوعية في هذه الأبواب دون الاعتماد على الوحي، وكل من ادعى الموضوعية في أبواب تخص التصورات والعمليات مما يعني الإنسان والمجتمع ولم يسترشد بالوحي فسيقع في الاختلاف والتناقض، ويصعب الخروج بنتيجة يتفق عليها العقلاء. ولذا فالموضوعية الصحيحة تتحقق تمام التحقق بالعودة للكتاب والميزان الذي أنزله رب العالمين، قال ـ تعالى ـ: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا ﴿١٠٥﴾﴾ [النساء: ١٠٥]، ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ﴾ [المائدة: ٤٨]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ وَٱلْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ ٱلسَّاعَةَ قَرِيبٌ ﴿١٧﴾﴾ [الشورى: ١٧]، فهذا الكتاب قد نزل من الحق وبالحق، فلا تكون إصابة الحق إلا بالعودة إليه.

قد يوجد ما يفسر إصرار فلسفة العلم داخل الحضارة الغربية على الموضوعية ـ على أنها التخلص من كل تصور سابق ولو جاء من الوحي ـ رغم

(١) تفسير السعدي ص٩٥ ـ ٩٦.

(٢) تفسير القرطبي ٣/ ٣١.

أنها تعترف باستعصاء قيام مثل هذا المفهوم، فهو رغم محاذيره يخفف من ضغط التصورات الدينية الباطلة أو الفلسفات المثالية الغامضة، فقد يحرص العقلاء في طلب البعد عن الدين المحرف والميتافيزيقا والفلسفات المثالية خوفاً على العلم ولكنه يتحول لأداة مهمة عند الملحدين ومبغضي الدين وأصحاب الصراعات الكبيرة مع أهل الدين للتخلص من الدين، وهي تجد حركتها بسهولة في ميدان معقد ويهمّ الإنسان مثل باب العلوم الإنسانية، حيث تصبح الموضوعية هناك أكثر تعقيداً وإشكالاً، وفي ذلك يقول قنصوه: «إن الموضوعية في العلوم الإنسانية هي مشكلتها المحورية، وكل من يعرض لها إنما يعرض بطريق مباشرة أو غير مباشرة للصعاب التي تواجه هذه العلوم لكي تبلغ مستوى العلوم الطبيعية ونجاحها»[١].

فيكون الحرص في العالم الإسلامي على الموضوعية بمثل هذه المضامين أمراً مشبوهاً، ولا سيّما عندما يرفع شعاره أهل التغريب أو المتأثرين بالفكر العلماني الغربي؛ لأنه في الغالب سيتحول معهم إلى أداة هدفها تأسيس علم علماني ومنهج علماني لا يكتفي بالانفصال عن الدين بل يسعى مع ذلك لهدمه.

ذلك أن الموضوعية العلمانية في أهم مضامينها إنما تهدف إلى التخلص من الدين، سواء كان صحيحاً أم غير ذلك. فإن مصطلح الموضوعية برز مع بروز العلمانية في ساحة الفكر الغربي، ثم مع ظهور التيارات المادية والوضعية الإلحادية بما حققته من سعة انتشار في القرن الثالث عشر/التاسع عشر، وهذا الأمر يُصرّح به الباحثون في ميدان العلوم ومناهجها كما نجده عند أحدهم ـ جولدنر ـ حيث يقول: «المذهب الذي يؤمن بأن علم الاجتماع ينبغي أن يكون محايداً قيمياً، إنما هو الامتداد الحديث للصراع القديم بين الدين والعقل، ولقد نشأ هذا المذهب وما زال يعيش على الاتجاهات التي سادت القرن الثالث عشر الميلادي لإيجاد فواصل أو حواجز بين الدين والعقل لحفظ السلام بينهما...»[٢]، ولكن هذا السلام أو هذه الهدنة قد انتهى أمرها، فلم يعُد هناك حرص لحفظ السلام بعد بروز المذاهب المادية والوضعية ذات الأيديولوجيا الإلحادية.

لم تعد الموضوعية مفهوماً بسيطاً في فلسفة العلم، بل أصبحت ظاهرة

(١) الموضوعية في العلوم الإنسانية...، د. صلاح قنصوة ص٦٣.

(٢) التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية...، د. إبراهيم رجب ص١١٠ ـ ١١١.

معقدة حولها خلافات فلسفية ومنهجية كبيرة، وذات باطن غير خفي يهدف إلى علمنة العلم وإقصاء الدين وإبعاده، قد يُركّز العقلاء على الظاهر ويعترفون بصعوبة الفصل بين الذاتي والموضوعي، بينما تُركز التيارات العلمانية الكبرى في الفكر الغربي وأتباعها من المتغربين في البلاد الإسلامية على الباطن، فيُصبح التركيز على إبعاد الدين والوحي شرطاً ـ كما يزعمون ـ لوجود معرفة علمية حقيقية. ومن ذلك تصوير الإسلام عند المتغربين وكأنه عدو للمعرفة العلمية، فيا عجباً كيف يُصوّر الإسلام وكأنه عدوّ للعلم والمعرفة الصحيحة؟ وهو الذي ابتدأ بـ«اقرأ» ورفع من قيمة الحق والصدق وحرص على رفع قيمة العلم والعقل والنظر والتفكر والتدبر! ولن يجد العالم مثل المسلم في حرصه على الحق والتضحية في سبيله بكل نفيس بسبب شدّة وضوح ذلك في دينه.

والنتيجة التي نصل إليها أن الموضوعية من المصطلحات المجملة، والصحيح منه قد دلّ الإسلام على عناصره بأجمل طريقة، والأيديولوجي منه، والضار لا بد أن نحذر منه، وأن ننتبه له وأن لا نسمح لتيارات التغريب أن تُقحمه في كتب المناهج الفكرية والعلمية وفلسفات العلم وتصوره كمسلَّمة لتقدم العلم وسلامة المنهج العلمي بينما هو طريقة لإقصاء الدين.

استبعاد جانب القيم بحجة الموضوعية:

لم تعد الموضوعية في المجال العلمي تعني عدم تأثير الميل الديني الشخصي على الحقيقة فقط، بل تعني إبعاد القيم عن مجال العلم؛ بحجة أن القيم تؤثر على النشاط العلمي.

إن الموضوعية العلمانية تطلب عدم وجود قيم في مجال العلوم الاجتماعية المتعلقة بالإنسان رغم أهميتها. وتطلب عدم وجود مصدر غير حسي في مجال العلوم، مع أنه حتى في باب العلوم الطبيعية في عصرها الراهن لم يعد يُكتفى بالجانب الحسي، ولا فلسفة العلم المعاصرة تقبل بإمكانية معرفة حسية موضوعية خارجية دون تدخل الذاتي فيها. وتطلب أخيراً بإيجاد معايير متحيّزة ضد الديني في المناهج العلمية، سواء تعلقت بالعلوم الاجتماعية أو بالعلوم الطبيعية، لتكشف عن بعد أيديولوجي تُغذّيه التيارات المادية والإلحادية المزدهرة في القرن الثالث عشر/ التاسع عشر وما بعده رغم بوادر تراجعها بعد الثورة التي حصلت في الفيزياء المعاصرة.

يقول طه عبد الرحمٰن: «لقد قام النمط المعرفي الحديث منذ نشأته في مطلع القرن السابع عشر (١١هـ) على أصلين اثنين يقضيان بقطع الصلة بصنفين من الاعتبارات التي يأخذ بها كل متدين.

أما الأصل الأول، فيمكن أن نصوغه كما يلي: «لا أخلاق في العلم»؛ مقتضى هذا الأصل أن لكل واحد ـ أو جماعة ـ أن يضع بنيان نظريته بحسب ما شاء من القرارات المعرفية والإجراءات المنهجية ما عدا أن يجعل فيها مكاناً للاعتبارات التي تصدر عن التسليم بقيم معنوية مخصوصة أو عن العمل بقواعد سلوكية معينة... لقد تفرع على الأصل الأول الذي يقول بفصل العلم عن الأخلاق المبدآن المشهوران:

أ ـ مبدأ الموضوعية، وهو يقضي بأن يكون النظر العلمي مستقلاً كل الاستقلال عن آثار الذات الإنسانية؛ ولما كان هذا الاستقلال ادعاء بعيد التحقق، عسير الإثبات، اخترنا أن نسمي هذا المبدأ بـ«مبدأ الموضوعية الجامدة»، تمييزاً له عن مبدأ آخر يأخذ بموضوعية غير جامدة أو قل «حرِكة» «بكسر الراء»، إذ يقتضي أن تشترك قيم الذات الداخلية مع مدركات النظر الخارجية في تأسيس المعرفة تأسيساً موجَّهاً «بفتح الواو المشددة» ومقوَّماً «بفتح الواو المشددة»، لا تأسيساً مجرداً»[١].

أقف مع شرط الموضوعية في العلوم الاجتماعية القائم على استبعاد جانب القيم في أثناء البحث الاجتماعي، ولا سيّما في العلمين المهمين «علم النفس وعلم الاجتماع»، وفي ذلك يقول أمزيان: «حيث ارتبط قيام الاتجاه الوضعي بالدعوة إلى تحقيق الموضوعية العلمية في مجال الإنسانيات تماماً كما تم تحقيقها في مجال الطبيعيات، واعتبرت الوضعية ابتداء أن ارتباط العلم بالأخلاق والقيم من مخلفات القرون الوسطى ومن سمات الفلسفات الميتافيزيقية التي ظلت منشغلة في تحديد الأهداف والمثل وما ينبغي أن يكون عليه الواقع الاجتماعي بدل الاهتمام بالواقع نفسه في لحظته الراهنة»[٢]، ونسجل ابتداء أنها مشكلة

---

(١) سؤال الأخلاق، طه عبد الرحمٰن ص٩٢ ـ ٩٣. أما الأصل الثاني فهو لا غيب في العلم.

(٢) تلازم الموضوعية والمعيارية في الميثودولوجيا الإسلامية ص٨٥، من كتاب: قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية.

مفتعلة أفرزتها ظروف شاذة... وتعبر عن هموم الغرب... لا يصح تحويلها لمشكلة كونية[١]...، ومن ثم تعميمها على كل البيئات العلمية في الحضارات المختلفة، ولكن طائفة من المتغربين أو ممن تأثر بالتغريب قد انساق خلفها. فهذا ـ مثلاً ـ باحث اجتماعي يقول: «ويتميز منهج علم الاجتماع الأخلاقي بالتزام الموضوعية بالتجرد والنزاهة...، حين يستبعد الباحث كل نزعة ذاتية أو عاطفة دينية حتى يدرس كل ما عنّ له من ظواهر خلقية يجمعها في حرص، ويصفها في أمانة ويدرسها في موضوعية خالصة...بعد أن يخلع رداء العقيدة، وبعد أن يتجرد عن كل قيمة شخصية مسبقة»[٢]، وهذا يندرج في السياق العلماني لعلم الاجتماع الحديث، وكما يقول المفكر محمد أمزيان عنه: فصل رواده الأوائل «بين البحث الاجتماعي وبين مجال القيم... فقد كانت القيم تمثل في نظر علماء الاجتماع أخطر عائق في سبيل تقدم البحث العلمي، حيث اعتقدوا بأن البحث العلمي لا بدّ وأن يكون بحثاً محايداً، ومجرداً من كل القيم والمعايير الأخلاقية... الالتزام الأخلاقي أو النظرة المعيارية في نظرهم تعبر عن ميولات إنسانية ذاتية، وعلى الباحث أن يتخلى ـ إذا أراد أن يكون نزيهاً وعلمياً وموضوعياً ـ عن كل القيم والأفكار التي يعتنقها، وكل التزام قيمي يعتبر خروجاً عن المنهج العلمي وخروجاً عن علم الاجتماع. هذه القناعة المنهجية التي نادى بها علماء الاجتماع، ستنتقل بشكل آلي إلى القائمين على تدريس المواد الاجتماعية في الجامعات العربية والإسلامية وذلك من موقع التقليد لما هو سائد في الغرب»[٣].

ثم ذكر نماذج من ذلك، وذكر بعدها صوراً جديدة في الغرب انقلبت على التصور الوضعي القديم بعد أن رأت فشل الأوائل في تطبيقه، بل تقمصوا قيماً علمانية في أثناء نشاطهم العلمي تعارض الموضوعية. وقد أبدع المؤلف في نقض هذه الخطيئة المنهجية، فالربط بين البحث العلمي والقيم الأخلاقية أكثر نفعاً

---

(١) انظر: المرجع السابق ص٥٨.

(٢) قضايا علم الأخلاق، دراسة نقدية من زاوية علم الاجتماع، د. قباري إسماعيل ص٢٠.

(٣) منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، محمد أمزيان ص٣٣٥ ـ ٣٣٦، وانظر له أيضاً: تلازم الموضوعية والمعيارية في الميثودولوجيا الإسلامية ص٨٥ وما بعدها، من كتاب قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية.

للبحث العلمي والموضوعية؛ إذا كانت تلك القيم ذات أصل إسلامي تلزم تصوراته وتوجيهاته.

والعجيب أن نجد من يتجاوز الكلام عن موضوعية العلم إلى اتهام الحضارة الإسلامية بأثر القيم على ضعفها العقلي كما يوحي بذلك كلام الدكتور محمد الجابري الذي يقول: «إن المعطيات السابقة تجعلنا، من الناحية المبدئية على الأقل، في وضع يسمح لنا بالقول: إن «العقل العربي» تحكمه النظرة المعيارية إلى الأشياء. ونحن نقصد بالنظرة المعيارية ذلك الاتجاه في التفكير الذي يبحث للأشياء عن مكانها وموقعها في منظومة القيم التي يتخذها ذلك التفكير مرجعاً له ومرتكزاً. وهذا في مقابل النظرة الموضوعية التي تبحث في الأشياء عن مكوناتها الذاتية وتحاول الكشف عما هو جوهري فيها. إن النظرة المعيارية نظرة اختزالية، تختصر الشيء في قيمته، ومن ثمّ في المعنى الذي يضفيه عليه الشخص «والمجتمع والثقافة» صاحب تلك النظرة. أما النظرة الموضوعية فهي نظره تحليلية تركيبية: تحلل الشيء إلى عناصره الأساسية لتعيد بناءه بشكل يبرز ما هو جوهري فيه»[1]، وهو بهذا يُعلي من العقل الأوروبي الموضوعي على حساب العقل العربي القيمي غير الموضوعي، العقل الأوروبي عقل موضوعي؛ لأنه لا يهتم بالقيم والأخلاق بخلاف العقل العربي، وكما يقول د. هشام غصيب: «ومن هذا المنظور، فإن العقل الأوروبي يتميز في أنه يتصور ذاته أداة لإدراك آليات الموضوع «الطبيعية بخاصة» وأسبابه. أما العقل العربي فيتصور ذاته أداة أخلاقية لضبط سلوك البشر في اتجاه مرضاة الله وتعزيزاً للإيمان بالله..»[2]، ولا يختلف غصيب كثيراً عن الجابري ـ رغم نقده له ـ؛ لأن هناك تعزيزاً لاتهام الحضارة الإسلامية بأنها تُقدم الأخلاق على العقل مع أن الحضارة الإسلامية تربط الأخلاق والعقل ولا ترى تعارضاً حقيقياً بينهما، والحقيقة العلمية لا تتعارض مع القيمة الأخلاقية في التصور الإسلامي.

وإن ما توصل إليه الجابري ـ في الكلام السابق ـ من كون الحضارة

---

(١) تكون العقل العربي، د. محمد الجابري ص٣١ ـ ٣٢.

(٢) هل هناك عقل عربي؟...د. هشام غصيب ص٧٦.

الإسلامية تربط بين «القيمة الخلقية والحقيقة الواقعية» هو شيء صحيح، ولكنه يقدح في ذلك بحجة التعارض بين الأخلاقي والموضوعي، وقريباً منه ناقده غصيب. والفصل بين «القيمة والواقعة قد عرفه قدماء الفلاسفة، فإن هذا الفصل لم يَجْرِ ترسيخه ولا تقنينه إلا مع ظهور النزعة الموضوعية في العلم» فرفعوا من استحالة الجمع بين القيمة والواقعة[1]. وقد ناقش المفكر طه عبد الرحمٰن ذلك، وبيّن عدم صحة تلك الاستحالات المزعومة ولا سيّما مع التطورات في حقل الفكر المعاصر «وعلى هذا، يكون الجابري قد تسرع في استهلاك عقلانية متقادمة حملته على اعتقاد الخطأ والنقص في عقلانية التراث التي تجمع بين القيم الخلقية والوقائع الكونية؛ ولو أنه قام بواجبه في تمحيص إجرائية هذه العقلانية من زاوية ما استجد من المواقف بصدد العلاقة بين القيم والواقع، لاتجه إلى الخروج عن اختياراته التجريدية والالتفات إلى أهمية الجانب العملي في الممارسة التراثية...»[2].

الموضوعية وعلاقتها بالحقيقة:

سبق أن من الموضوعات المنهجية المهمة التي يتناولها المتغربون باستغلال واضح مفهومي «الحقيقة والموضوعية»، فالموضوعية توصل للحقائق، فبينهما ارتباط واضح، ومن بين من اختل عنده وضعهما الدكتور هشام شرابي، فمع أنه من أسرة فلسطينية مسلمة إلا أن دراسته في المدارس التنصيرية وبخاصة الجامعة الأمريكية قد أثرت عليه كثيراً وجرفته تيارات ذاك العصر بعيداً عن الإسلام، ثم ازداد الأمر سوءاً عند إكماله دراسته في أمريكا، ومما اختلط عنده مفهوما «الحقيقة والموضوعية»، فهو يقول عن تصوره عن الحقيقة: إنه كان تصوراً مثالياً، وكان يعتقد بوجودها حتى ذهب لأمريكا، ففي نقاشه مع أستاذ له في أمريكا قال شرابي: «ومهما يكن من أمر فإن الحقيقة لا يمكن إلا أن تفرض نفسها»، فرد عليه أستاذه «لنضع الحقيقة جانباً، فالحقيقة ليست موضع بحثنا الآن»، فذكر أنها صعقته إجابة أستاذه حيث كانت الحقيقة عنده مقدسة، ولكنه

---

(١) انظر: تجديد المنهج في تقويم التراث، د. طه عبد الرحمٰن ص٣٥ ـ ٣٦.

(٢) تجديد المنهج في تقويم التراث ص٣٦ ـ ٣٧، وانظر: منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية ص٣٤٣.

بعدها بدأ «بالتخلص من عبودية «الحقيقة» الغيبية..»، بمثل هذا الموقف البسيط تنهار عند الطالب قضية وتولد أخرى[١].

وقد وقع تحول خطير لمفهوم الحقيقة، فقد أصبحت الحقيقة هي التي تنبثق «من وعي محدد ومن ممارسات إنسانية اجتماعية محددة، ومن نشاطات حرة خلاقة، لا من وحي إلهي أو من حقيقة أزلية»[٢]، فانظر كيف وقع التحول حتى في تلك الحقائق التي جاء بها الوحي وترتبط بالحق سبحانه!!

وكما انهارت الحقيقة فقد انهار معها مفهوم الموضوعية، فهي تكون عملية عندما تطبق على المجتمع العربي الإسلامي الذي يصفه بالمجتمع البطركي، ولكنه يصفها باللاموضوعية عندما تتعامل مع اتجاهه ورؤيته، وقد كانت الموضوعية حسب ما يذكر عن نفسه لحظة انخراطه في الجو الأكاديمي الأمريكي أساسية يقول: «مع الوقت مكنتني المنهجية الموضوعية، التي بدأت باستيعابها منذ الأشهر الأولى من التحاقي بجامعة شيكاغو، من التخلص من أدران ثقافتي الماضية، وخطوت بواسطتها خطوات فكرية كبيرة «إلى الأمام»»، ولكنه اكتشف بعد حادثة النكسة وأثرها على فلسطين أن الغرب المتبجح بالموضوعية لا يعرف الموضوعية عندما يتعلق الأمر بالمصالح، مما جعله يراجع فهمه للموضوعية فاكتشف أن الموضوعية في المجال الغربي مُشبّعة بجوانب كبيرة لاموضوعية[٣]، ولكن من العجب العجاب أن يجد علاج تشوه الموضوعية الليبرالية الرأسمالية في طرف غربي آخر وهو الماركسية، فخرج من عماية اعترف بها إلى أخرى ما زال مصراً عليها.

هذا نموذج يزعم العلمية لمسيرته الفكرية وبخاصة بعد عيشه في الجو الأكاديمي الغربي، كيف انهار عنده مفهوم الحقيقة ومعها مفهوم الموضوعية، ولكنها وإن خرجت من مفهوم نموذج ليبرالي فقد نقلها لنموذج ماركسي، فهو يعترف بثقل الماركسية عليه، ويقول عن ماركس بأنه نفذ إلى أساس تفكيره،

---

(١) انظر: الجمر والرماد..، هشام شرابي ص٣٠.

(٢) الإسلام والحداثة ص٣٧٦، وانظر: الغرب في فكر هشام شرابي، الزهرة بلحاج ص٢١١.

(٣) انظر: الجمر والرماد ص١٠٦ ـ ١٠٧، وانظر: الغرب في فكر هشام شرابي، الزهرة بلحاج ص٢١٣ وما بعدها.

فالأساس الذي تقوم عليه بقية الموضوعات أصبح ماركسياً، فما حاله إلا كحال من خرج من حفرة ليقع في أخرى، فليست الرؤية المادية بأحسن حالاً من أختها، ولكن الرجل بحسب انتمائه للتغريب لا يجد مفراً من الانتماء لأحد تياراته.

نموذج موسع للتلاعب المنهجي:

أقف الآن مع شخصيتين تتحركان في هذا الفضاء الفكري العام، المستند إلى العلمية والموضوعية والمنهجية، وهما الدكتور حسن حنفي، والدكتور محمد أركون، وهما يتشاركان في قضايا، منها دعوتهما تجاوز المنهجية الاستشراقية والمنهجية التراثية، بعد أن ألحقا بها نقائص عدّة، وذاك صحيح في الاستشراقية، ومنها دعوتهما إلى التعامل مع نصوص الوحي بجرأة ودون تقديس أو تنزيه، ومنها اعتمادهما على مدارس تفسيرية وتأويلية ونقدية حديثة ومعاصرة وذاك في تعاملهما مع النص الديني.

وقد سبق لي بحث ذلك بشيء من التوسع في بحث الماجستير، والذي كان بعنوان «موقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من النص الشرعي»؛ ومن ذاك الوقت وأنا أتابع نشاطهما السيئ، وقد تنوع نشاطهما في ذلك، وأقف هنا مع خلاصة موقفهما حول طرق الاستدلال:

أ ـ حسن حنفي:

أشهر موضع عبر فيه «حسن حنفي» عن منهجيته هو كتابه «التراث والتجديد»، وأشهر موضع عرض فيه معرفته بتلك المنهجيات التي يتعامل بها مع النص الديني كان في مقدمة ترجمته لكتاب «رسالة في اللاهوت والسياسة» لإسبينوزا، وأشهر التطبيقات له قدمها في كتابه «من العقيدة إلى الثورة» وفي رسالته الدكتوراه في أصول الفقه.

وهذه المادة الطويلة تحتاج لرسالة مستقلة، وأكتفي هنا بذكر خطوط عريضة في الموضوع، تكشف الأزمة المنهجية عند حنفي، وخطورة ما وصل إليه من مواقف.

تعد المقدمة الطويلة التي وضعها لكتاب إسبينوزا محققة للغرض حول المنهجية التي يأمل بها وبرزت فعلاً في كتبه، وفيه نطلع على تنوع المدارس التي

تتعامل مع النص الديني[١]، ونطلع على الغرض من هذا العمل القائم على إسقاط مادة مكان مادة، فالمنهج واحد، وما لحقه من تطورات هي تعميق لهذا المنهج، أما المادة فقد كانت في الغرب هي اليهودية والنصرانية ويمكن استبدالها بتراث آخر وليكن هو الإسلام[٢].

١ ـ تتعامل المنهجية مع «الوحي»، ولكن ليس الوحي بمعنى مقدس، بل الوحي في التاريخ، وكيف يتحول من معنى حسن إلى الضد[٣].

٢ ـ «يعتبر النقد التاريخي للكتب المقدسة أحد المناهج العلمية التي وضعتها الفلسفة الحديثة»[٤].

وقد استعرض هنا كل مدارس النقد وأشكاله حتى القرن العشرين، ومن الواضح أن هذه المدارس تحقق شيئاً من النجاح بسبب تعاملها مع نص ظاهره أنه نص ديني بينما هو نص محرف ومخترق بمؤثرات كثيرة، عرّفنا بها القرآن.

بينما يحرض المتغربون على توسيع دائرتها ليدخل الوحي الإسلامي فيها، بحيث ينطبق عليه ما ينطبق على التوراة والإنجيل والكتابات الدينية، وهنا تأتي مشكلة التعميم دون وجه حق، ونحن نعلم من مناهج علماء الإسلام في مثل علم الجرح والتعديل ذاك الفحص الدقيق الذي لم تعرف البشرية مثله، حتى يسلم النص الديني من أي تحريف، فضلاً عن ذاك الحفظ الإلهي لهذا الوحي، وهذا ما يعيه «حنفي» ومع ذلك يرى أن المستدلين بقوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: ٩]، فيطلقون من موقف لاهوتي مفاده أن الله قد توكل بحفظ القرآن، فيهربون من تطبيق هذه المنهجيات[٥].

٣ ـ يفتح الباب للتفسير الحرّ، كل إنسان وما تمكنه قدراته[٦]، ولكنه عند «حنفي» يأخذ بعداً خطيراً، حيث ينفتح التفسير عنده على عمليات إسقاط خطيرة،

(١) انظر: رسالة في اللاهوت والسياسة، من مقدمة حسن حنفي ص٦ ـ ص١٨ ـ ٢٠.
(٢) انظر: المرجع السابق ص٧.
(٣) انظر: المرجع السابق ص١٧.
(٤) انظر: المرجع السابق ص١٨.
(٥) انظر: المرجع السابق، هامش ص٢١.
(٦) المرجع السابق ص٣٦، وانظر: التراث والتجديد ص١٨٥.

تقوم بإسقاط الفكر الغربي الذي اختاره على النصوص والأصول، وأوضح نموذج على ذلك ما نراه من عبث في كتابه: «من العقيدة إلى الثورة».

ب ـ محمد أركون:

وفي نفس السياق، وبصورة أخطر ما نجده عند محمد أركون، الذي يتجاوز المدارس السابقة حول النقد التاريخي والتفسير إلى تأسيس منهجية تعتمد عليها وعلى ما أخذه من العلوم الاجتماعية والإنسانية، مثل علم الاجتماع بتخصصاته المختلفة وعلم النفس بأقسامه وعلم التاريخ المعاصر المتمثل في مدرسة الحوليات وعلم اللغة المعاصر والنقد الفلسفي والنقد الأدبي وغيرها من المنهجيات، ليكوّن من خلالها طريقته المتمثلة في «الإسلاميات التطبيقية»[1].

وهو يزعم أنه بهذا يحقق أقصى درجات العلمية، وذلك أنه يأخذ بكل الأبعاد العلمية الممكنة والمفيدة في التعامل مع النص الديني، وحسب هذا الزعم فإن منهجه هو أفضل منهج علمي يُطبَّق على النص الديني، وبها تتحقق الموضوعية والوصول إلى الحقيقة بمفهومها المعاصر ومن ثم التعامل الصحيح مع النص.

وهو موقف لا يقل طولاً عن مواقف حنفي، ويحتاج لبحث موسع كنت قد تناولت شيئاً منه أثناء بحث الماجستير، ومن أهم معالم هذه المنهجية العلمية حسب زعمه:

١ ـ الحديث عن «الظاهرة الدينية» وليس عن دين بعينه، ومن هذا الوجه، لا يوجد أي اختلاف بين كل الأديان، فهي كلها تقوم على وجود مقدس وغيبيات ونصوص وغيرها، وهذه المنهجية تحقق دمج أديان الكتاب بالأديان الوثنية، وهنا تتحقق الموضوعية والعلمية كما يزعم[2].

٢ ـ تتميز منهجيته بحداثتها كما يقول، وذلك أنها عند دراستها للظاهرة الدينية تدمج ثلاثة أبعاد معرفية، ولا تهمل أي واحدٍ منها، وهنا يظهر بوضوح طغيان المنهجيات المعاصرة، وهذه الأبعاد الثلاثة، هي:

---

(١) انظر حول الإسلاميات التطبيقية: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون ص٥١، وانظر: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، محمد أركون ص٣٧ ـ ٤٧، وانظر: معارك من أجل الأنسنة. . .، محمد أركون ص٢٦٧.

(٢) انظر: معارك من أجل الأنسنة. . ص٢٧٠ مع الحواشي وما بعدها.

أ ـ البعد الأسطوري.

ب ـ علم التاريخ النقدي الذي يضم علم النفس، علم الاجتماع، علم الإنتربولوجيا التاريخية.

ت ـ النقد الفلسفي.

فهو يرى أن المنهجيات العلمانية الكلاسيكية قد ظنت إمكانية إقامة معرفة عملية مادية صرفة خالية من البعد الأسطوري، ولكن المعارف المعاصرة كشفت أهمية الأسطورة، ودورها في الوعي بالدين وأثره واستمراره، ويدخل هنا في الجانب الأسطوري كل المعاني الغيبية[١].

الأسطورة لها دور خلاق ومهم قد لا يوجد لغيرها، ومن هنا أهمية وجودها، وأهمية عدم إغفالها عند دراسة الظاهرة الدينية، إن الأساطير تفعل فعلها مثل المؤثرات العلمية والمؤثرات الفكرية العقلية والمؤثرات المادية[٢].

من الواضح في هذه المنهجية تنوع عناصرها مما يوهم قدرتها على دراسة الدين وأصوله ونصوصه من كل الجهات الممكنة، بحيث لا يبقى أي فراغ أو نقص، وبهذا تكون قد حققت أقصى درجات العلمية وتوصلت إلى معرفة موضوعية وحقيقية.

وليس المراد هنا انتقاص المنهجيات ودورها المهم في إنارة العقل وتيسير عمله وتوصله للحقيقة، وإنما المراد التأكد من قدرتها على أداء وظائفها في الباب المراد دراسته، وهنا عقبة تقف أمام نجاح هذه المنهجيات، تكشفها التطبيقات الأركونية، وهي إرادة التعميم على القضايا المختلفة، فقد قامت هذه المنهجيات على نصوص وعلى أوضاع وفي بيئات، إما للتفسير أو للتغيير، وهي هنا قد قامت على دين له وضعه التاريخي والواقعي، وقامت في بيئات اجتماعية ذات سياق تاريخي وواقع معين، ونقل هذه المنهجيات إلى دين آخر أو وضع اجتماعي آخر هي عملية غير علمية إلا عند إثبات التساوي، وهي دعوى يدعيها أركون وغيره من المتغربين ليس لها سند حقيقي.

وختاماً نجد أن مصطلح «الموضوعية» بحسب الصورة السائدة في الكتابات

---

(١) انظر: معارك من أجل الأنسنة.. ص٢٩١ وما بعدها.

(٢) انظر: المرجع السابق ص٢٩٧.

التغريبية والمتأثرة بها قد تلبّس بإشكاليات كبيرة، مما جعله أداة للتوظيف السلبي لا سيّما مع تيار يحمل عداوة للدين، ومع أننا نجد حواراً كبيراً حول المصطلح داخل المنظومة الغربية قبل توظيفه إلا أنه ومع المتغربين وأمثالهم ينُقل دون الحديث عن تلك الأبعاد. هناك تساهل في طرحه كمسلمة بكل أبعاده العلمانية. ورغم الاعتراف بأهميته من جانبه الإيجابي، وكونه بهذا الجانب عنصراً صلباً في الحضارة الإسلامية، إلا أنه قد وُجد للمصطلح مشكلات كبيرة في الفكر العلماني جذبت التيار التغريبي، من أخطرها: رفض أي توجيه ديني بحجة الموضوعية، وأخطر من ذلك إقصاء الدين عن المعرفة العلمية واستبعاد الوحي كمصدر للمعرفة، وإقصاء القيم عن ميدان العلم، وقد وجدنا أن الموضوعية الحقيقية لا تستبعد الدين والقيم ولا تتعارض معها، بل التطور العلمي في ظلّ الدين والقيم أفضل من تطوره في ظل حضارة مادية علمانية، شريطة أن يكون الدين هو الدين الحق والخاتم، والقيم هي تلك النابعة عنه المغروزة في الفطرة السليمة.

لقد عرف العلم الحديث الذي لمع في الحضارة الغربية مشكلات منهجية، أخطرها من جهة المصدر استبعاد الوحي، وأخطرها من جهة المنهجية اعتماد الموضوعية العلمانية. وقد كان للبابين مخاطرهما على العلم العصري، فهناك أبواب لا يستطيع العلم البشري بمصادره الوصول إليها إلا عن طريق الوحي، كما أن هناك أبواباً لا يمكن السير فيها دون الاعتماد على تصور ورؤية تساعده في مسيره، ويصبح من الزيف دعوى موضوعية جامدة تستقصد إقصاء الدين والقيم. وقد انخرط المتغربون بقوة في هذه المنهجية العلمانية، فاستبعدوا الوحي من مصادر المعرفة وهو أعلاها وأزكاها، وانغمسوا في موضوعية زائفة هدفها استبعاد الدين وقيمه، وقد رأينا خطر مثل هذه الدعاوى ومشكلاتها وزيفها.

وبعد أن عُرض شيء من الانحراف في المنهج، في مصدر التلقي وطريقة الاستدلال، ينتقل البحث إلى بابين وقع فيهما انحراف تغريبي كبير وخطير، في باب العقيدة وفي باب الشريعة، وذلك بطرح الانحراف المنهجي أولاً ثم أمثلة تبين ذلك.

الفصل الثاني

التأثر المنهجي في طريقة التعامل مع القضايا الغيبية الاعتقادية

وفيه مبحثان:

- المبحث الأول: التأثر المنهجي في طريقة النظر للغيبيات.
- المبحث الثاني: أمثلة للتأثر المنهجي وبيان خطورتها الاعتقادية.

الفصل الثاني

التأثر المنهجي في طريقة التعامل مع القضايا الغيبية الاعتقادية

أعظم نعمة للإنسان في هذه الحياة هي نعمة الدين، ولعظم أمره، جاء إرسال الرسل عليهم الصلاة والسلام وإنزال الكتب لإقامة الدين في الأرض، قال ـ تعالى ـ: ﴿وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبْرَٰهِـۧمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَٰبَنِىَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٣٢﴾﴾ [البقرة: ١٣٢]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الروم: ٣٠]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ ۖ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ۚ كَبُرَ عَلَى ٱلْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ۚ ٱللَّهُ يَجْتَبِىٓ إِلَيْهِ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِىٓ إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ ﴿١٣﴾﴾ [الشورى: ١٣]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ ۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا ﴿٢٨﴾﴾ [الفتح: ٢٨]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ ﴿٩﴾﴾ [التوبة: ٣٣].

وقد قسم العلماء الدين إلى قسمين: عقيدة وشريعة، واختصت العقيدة بمسائل التصورات التي حقها التصديق، بينما اختصت الشريعة بمسائل العمليات وحقها العمل، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فالكلام في باب التوحيد والصفات: هو من باب الخبر الدائر بين النفي والإثبات، والكلام في الشرع والقدر: هو من باب الطلب والإرادة: الدائر بين الإرادة والمحبة، وبين الكراهة والبغض، نفياً وإثباتاً، والإنسان يجد في نفسه الفرق بين النفي والإثبات والتصديق والتكذيب، وبين الحب والبغض والحض والمنع، حتى إن الفرق بين هذا النوع وبين النوع الآخر معروف عند العامة والخاصة ومعروف عند أصناف المتكلمين في العلم، كما ذكر ذلك الفقهاء في كتاب الإيمان وكما ذكره المقسمون للكلام، من أهل النظر والنحو والبيان فذكروا أن الكلام نوعان: خبر وإنشاء، والخبر دائر بين النفي والإثبات، والإنشاء أمر أو نهي أو إباحة.

وإذا كان كذلك: فلا بد للعبد أن يثبت لله ما يجب إثباته له من صفات الكمال، وينفي عنه ما يجب نفيه عنه مما يضاد هذه الحال، ولا بد له في أحكامه من أن يثبت خلقه وأمره، فيؤمن بخلقه المتضمن كمال قدرته وعموم مشيئته، ويثبت أمره المتضمن بيان ما يحبه ويرضاه من القول والعمل، ويؤمن بشرعه وقدره إيماناً خالياً من الزلل، وهذا يتضمن التوحيد في عبادته وحده لا شريك له، وهو التوحيد في القصد والإرادة والعمل، والأول يتضمن التوحيد في العلم والقول كما دل على ذلك سورة ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ ودل على الآخر سورة: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ۝١﴾»[1]، ففي باب الاعتقاد يكون الواجب إثبات ما أخبرنا الله به وتصديقه في ذلك، وأن يكون ذلك على منهج السلف الصالح، منهج أهل السنة والجماعة.

وقد وقع التكذيب في أبواب العقيدة قديماً وكثر أمره حديثاً، وازداد أمره بعد ظاهرة التأثر بالغرب العلماني ومذاهبه المادية والإلحادية، وقد وقع غالب المتغربين في التكذيب بالعقيدة: كلها أو بعضها، وإذا كان التكذيب قديماً قد ارتبط غالباً بالعقل وتخرصاته فإنه قد وُسّع من هذه التخرصات في العصر الحديث وأضيف إليها دعاوى تُنسب إلى العلم ونظرياته.

(١) التدمرية ص٣ ـ ٥.

يبحث هذا الفصل ما وقع فيه المتغربون من ضلال في هذا الباب العظيم من تكذيب وانحراف، لا سيّما فيما ينسبونه للعلم ونظرياته، مبتدِئاً ذلك بالأصل المنهجي الذي بني عليه غالب الانحراف، وهو الانحراف في الغيب وما يلحق ذلك من أمور، ثم يأتي المبحث الثاني لعرض أمثلة عن أثر هذا الانحراف وخطورته.

المبحث الأول

التأثر المنهجي في طريقة النظر للغيبيات

يعد الغيب أعظم جوانب الاعتقاد شأناً، وفيه أكبر الأصول الدينية، فمواضيعه هي أركان الإيمان، من الإيمان بالله والملائكة والكتب والرسل واليوم الآخر والقدر خيره وشره، وفي الحديث الصحيح عن عمر بن الخطاب ﷺ في سؤال جبريل للرسول ﷺ: **«قال فأخبرني عن الإيمان؟ قال: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره»**[١]. وكثير من الانحرافات المعاصرة في باب العقيدة جاءت من الانحراف في باب الغيب وطريقة النظر فيه، وبهذا يعد الانحراف في باب الغيب هو أصل الانحراف عند المعاصرين، فمنه تتولد بقية الانحرافات، وهو انحراف قديم؛ إلا أن الجديد هو دعاوى العلمية لمثل هذا الانحراف، بعد أن كان السائد في الماضي دعاوى العقلانية، فإنه مع التحولات ـ الحديثة في الغرب ـ العلمية والعلمانية، دفع الملحدون بأدلة وشواهد تدّعي العلمية لإبطال الغيب.

---

(١) مسلم، رقم (٩) من كتاب الإيمان، وهو عند البخاري من حديث أبي هريرة ﷺ برقم (٤٨) من كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي ﷺ عن الإيمان...

أبدأ هذا المبحث ببيان هذا الأصل العظيم في الإسلام، ثم طريقة المتغربين فيه، وأثرها، وبيان خطرها مع نقدها، وبالله التوفيق.

معنى الغيب في التصور الإسلامي:

قال صاحب القاموس رَحِمَهُ اللهُ: «الغيب الشك، ج غياب وغيوب، وكل ما غاب عنك، وما اطمأن من الأرض..» وقال ابن فارس: «الغين والياء والباء أصل صحيح يدل على تستر الشيء عن العيون»[1]، فما غاب عن الإنسان فهو من الغيب، وقد يكون في وقت دون وقت وهو النسبي، وقد يكون مطلقاً.

قال ـ تعالى ـ في وصف المتقين: ﴿الٓمٓ ﴿١﴾ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣﴾﴾ [البقرة: ١ ـ ٣].

قال الإمام الطبري رَحِمَهُ اللهُ: «والإيمان كلمة جامعة للإقرار بالله وكتبه ورسله، وتصديق الإقرار بالفعل. وإذ كان ذلك كذلك، فالذي هو أولى بتأويل الآية، وأشبه بصفة القوم: أن يكونوا موصوفين بالتصديق بالغيب، قولاً واعتقاداً وعملاً، إذ كان جل ثناؤه لم يحصرهم من معنى الإيمان على معنى دون معنى، بل أجمل وصفهم به، من غير خصوص شيء من معانيه أخرجه من صفتهم بخبر ولا عقل».

ثم قال رَحِمَهُ اللهُ: «القول في تأويل قول الله جل ثناؤه: ﴿بِٱلْغَيْبِ﴾.

ـ عن ابن عباس: «بالغيب»، قال: بما جاء منه؛ يعني: من الله جل ثناؤه.

ـ ابن عباس وعن ابن مسعود، وعن ناس من أصحاب النبي ﷺ، «بالغيب»: أما الغَيْبُ فما غابَ عن العباد من أمر الجنة وأمرِ النار، وما ذكر الله تبارك وتعالى في القرآن. لم يكن تصديقهُم بذلك ـ يعني: المؤمنين من العرب ـ من قِبَل أصْل كتابٍ أو عِلْم كان عندَهم.

ـ عن قتادة في قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾، قال: آمنوا بالجنّة والنار، والبَعْث بعدَ الموت، وبيوم القيامة، وكلُّ هذا غيبٌ.

ـ عن الربيع بن أنس ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾: آمنوا بالله وملائكته ورُسُلِه واليومِ الآخِر، وجَنّته وناره ولقائه، وآمنوا بالحياة بعد الموت. فهذا كله غيبٌ.

---

(١) القاموس المحيط، الفيروزآبادي، مادة (غيب) ص١٥٥، معجم مقاييس اللغة لابن فارس، ٤/٤٠٣.

وأصل الغيب: كُلّ ما غاب عنك من شيءٍ. وهو من قولك: غاب فُلان يغيبُ غيباً»(١).

وقد ساق ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ نفس كلام الطبري وزاد «وقال عطاء بن أبي رباح: من آمن بالله فقد آمن بالغيب. . .وعن عبد الرحمٰن بن يزيد قال: كنا عند عبد الله بن مسعود جلوساً، فذكرنا أصحَاب النبي ﷺ وما سبقوا به، قال: فقال عبد الله: إن أمر محمد ﷺ كان بيِّناً لمن رآه، والذي لا إله غيره ما آمن أحد قط إيماناً أفضل من إيمان بغيب، ثم قرأ: ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝٢ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ۝٣ وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِٱلْءَاخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ۝٤ أُو۟لَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ۝٥﴾ [البقرة: ١ ـ ٥]»(٢).

قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «. .وأصل الإيمان هو الإيمان بالغيب كما قال ـ تعالى ـ: ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝٢ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾ والغيب الذي يؤمن به ما أخبرت به الرسل من الأمور العامة، ويدخل في ذلك الإيمان بالله وأسمائه وصفاته، وملائكته، والجنة والنار، فالإيمان بالله وبرسله وباليوم الآخر يتضمن الإيمان بالغيب؛ فإن وصف الرسالة هو من الغيب، وتفصيل ذلك هو الإيمان بالله وملائكته، وكتبه ورسله، واليوم الآخر، كما ذكر الله تعالى ذلك في قوله: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ﴾ وقال: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾»(٣).

وقال الألوسي رَحِمَهُ اللَّهُ في ﴿يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾: «وفسره جمع هنا بما لا يقع تحت الحواس ولا تقتضيه بداهة العقل»(٤).

وقال السعدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «ويدخل في الإيمان بالغيب، الإيمان بجميع ما أخبر الله به من الغيوب الماضية والمستقبلة، وأحوال الآخرة، وحقائق

---

(١) تفسير الطبري ١/١٠١ ـ ١٠٢ باختصار الأسانيد.

(٢) تفسير ابن كثير ص٣٥.

(٣) الفتاوى ١٣/٢٣٢ ـ ٢٣٣.

(٤) روح المعاني ١/١٨٩.

أوصاف الله وكيفيتها، وما أخبرت به الرسل من ذلك، فيؤمنون بصفات الله ووجودها، ويتيقنونها، وإن لم يفهموا كيفيتها»[(١)].

يتميز الذين يؤمنون على الذين لا يؤمنون بالغيب، فهو قضية فاصلة، والأصل في معرفة الغيب أخذه من الكتاب والسنة، فهما مصدرًا الغيب وفيهما الكفاية، وكل بحث في قضايا الغيب بعيداً عن الوحي فمصيره الضلال؛ لوجود مسافة شاسعة بين عظمة الغيب وبين محدودية الإنسان، ولا يعني هذا أن الخبر السماوي عارياً من الدلالة البرهانية على المطالب الإلهية، بل إنه يحوي من الدلالة على ذلك ما يكفي ويغني عن غيره، وقد ظن البعض أن دلالة الأدلة السمعية هي خبرية فقط، بينما الحق أنها مع الخبر تحوي من الأدلة العقلية والحسية ما يكفي لإثبات المطالب الإلهية ويغني عن غيره[(٢)].

وقد جعل الإسلام من الغيب قضية أساسية، وهذا الأساس يرتبط بأساس آخر ـ ذكره وحيد الدين خان ـ أنه يجب أن يعترف الإنسان بأنه مع الإيمان بالغيب أيضاً لا يستطيع أن يكتشف قانون الحياة بنفسه، ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ۝١١٦﴾ [النحل: ١١٦]، «وفي العصر الحديث اعتبروا هذين الأساسين من أساطير الدين الفاقدة للأساس العلمي. ولكن الاكتشافات العلمية الحديثة تؤكد أن الأسلوب العلمي الوحيد للإنسان هو الذي أشار إليه القرآن، ولا أسلوب آخر سواه من الناحية العلمية»[(٣)]، فلا دين دون غيب كما أن حياة الإنسان الحقيقية لا تقوم إلا بالإيمان بالغيب، ولا حياة سليمة وكاملة دون شرع، ونعود للغيب مع آية البقرة:

قال ابن عاشور رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «مجيء صلة الموصول فعلاً مضارعاً لإفادة أن إيمانهم مستمر متجدد كما علمت آنفاً؛ أي: لا يطرأ على إيمانهم شك ولا ريبة.

وخص بالذكر الإيمان بالغيب دون غيره من متعلقات الإيمان؛ لأن الإيمان بالغيب أي ما غاب عن الحس هو الأصل في اعتقاد إمكان ما تخبر به الرسل

---

(١) تفسير السعدي ص٤٠.

(٢) انظر مثلاً: لابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، الفتاوى ٩/٢٢٦ ـ ٢٢٧.

(٣) انظر: بحث لوحيد الدين خان ضمن كتاب وجوب تطبيق الشريعة والشبهات المثارة حول تطبيقها ص٣٠٢.

عن وجود الله والعالم العلوي، فإذا آمن به المرء تصدى لسماع دعوة الرسول، وللنظر فيما يبلِّغه عن الله تعالى فسهل عليه إدراك الأدلة، وأما مَن يعتقدُ أن ليس وراء عالم الماديات عالم آخر، وهو ما وراء الطبيعة فقد راض نفسه على الإعراض عن الدعوة إلى الإيمان بوجود الله وعالم الآخرة كما كان حال الماديين. . .»[1].

وقال السعدي رحمه الله: «وليس الشأن في الإيمان بالأشياء المشاهدة بالحس، فإنه لا يتميز بها المسلم من الكافر. إنما الشأن في الإيمان بالغيب، الذي لم نره ولم نشاهده، وإنما نؤمن به، لخبر الله وخبر رسوله. فهذا الإيمان الذي يميز به المسلم من الكافر؛ لأنه تصديق مجرد لله ورسله. فالمؤمن يؤمن بكل ما أخبر الله به، أو أخبر به رسوله، سواء شاهده، أو لم يشاهده وسواء فهمه وعقله، أو لم يهتد إليه عقله وفهمه. بخلاف الزنادقة والمكذبين بالأمور الغيبية؛ لأن عقولهم القاصرة المقصرة لم تهتد إليها، فكذبوا بما لم يحيطوا بعلمه، ففسدت عقولهم، ومرجت أحلامهم. وزكت عقول المؤمنين المصدقين المهتدين بهدى الله»[2].

ولسيد قطب كلام يناسب الأوضاع العصرية فيقول: «﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾. . والإيمان بالغيب هو العتبة التي يجتازها الإنسان، فيتجاوز مرتبة الحيوان الذي لا يدرك إلا ما تدركه حواسه، إلى مرتبة الإنسان الذي يدرك أن الوجود أكبر وأشمل من ذلك الحيز الصغير المحدد الذي تدركه الحواس ـ أو الأجهزة التي هي امتداد للحواس ـ وهي نقلة بعيدة الأثر في تصور الإنسان لحقيقة الوجود كله ولحقيقة وجوده الذاتي، ولحقيقة القوى المنطلقة في كيان هذا الوجود، وفي إحساسه بالكون وما وراء الكون من قدرة وتدبير. كما أنها بعيدة الأثر في حياته على الأرض؛ فليس من يعيش في الحيز الصغير الذي تدركه حواسه كمن يعيش في الكون الكبير الذي تدركه بديهته وبصيرته؛ ويتلقى أصداءه وإيحاءاته في أطوائه وأعماقه، ويشعر أن مداه أوسع في الزمان والمكان من كل ما يدركه وعيه في عمره القصير المحدود، وأن وراء الكون ظاهره وخافيه، حقيقة أكبر من الكون، هي التي صدر عنها، واستمد من وجودها وجوده. .حقيقة

---

(١) التحرير والتنوير ١/ ٢٣٠.

(٢) تفسير السعدي ص٤٠.

الذات الإلهية التي لا تدركها الأبصار ولا تحيط بها العقول» إلى أن قال: «لقد كان الإيمان بالغيب هو مفرق الطريق في ارتقاء الإنسان عن عالم البهيمة. ولكن جماعة الماديين في هذا الزمان، كجماعة الماديين في كل زمان، يريدون أن يعودوا بالإنسان القهقرى.. إلى عالم البهيمة الذي لا وجود فيه لغير المحسوس! ويسمون هذا «تقدمية» وهو النكسة التي وقى الله المؤمنين إياها فجعل صفتهم المميزة، صفة: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾ والحمد لله على نعمائه، والنكسة للمتنكسين والمرتكسين!»[1].

[مسألة] وللغيب أقسام:

فمنه الغيب المطلق الذي هو غيب عن جميع الخلق، ولا يعلمه أحد، وذلك مما استأثر الله بعلمه، ومنه ما عرفه رسله وأخبرونا به دون أن نستطيع معرفته بغير طريقتهم، كصفة الاستواء لله رب العالمين، وكعالم الملأ الأعلى، وكعلامات الساعة، مثل المسيح الدجال والدابة، فلا يعلم ذلك إلا من جهة الرسل، ولا يعرف البشر شيئاً منه بعقولهم وأدواتهم، فطريقهم لما علم منه هو الخبر المحض، فيكون مطلقاً من هذا الوجه، قال ـ تعالى ـ: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ﴿٢٦﴾ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُۥ يَسْلُكُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ رَصَدًا ﴿٢٧﴾ لِّيَعْلَمَ أَن قَدْ أَبْلَغُوا۟ رِسَٰلَٰتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَىْءٍ عَدَدًۢا ﴿٢٨﴾﴾ [الجن: ٢٦ ـ ٢٨]، وقال الله تعالى: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [النمل: ٦٥]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ٱلْكَبِيرُ ٱلْمُتَعَالِ ﴿٩﴾﴾ [الرعد: ٩].

ومنه الغيب النسبي الذي يعرفه البعض ويغيب عن آخرين، فهذا غيب لمن غاب عنه وليس غيباً لمن شاهده وعلمه من الخلق من الملائكة أو الإنس أو الجن.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ حول قوله ـ تعالى ـ: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ «وهو سبحانه قال: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن﴾ ولم يقل «ما» فإنه لما اجتمع ما يعقل وما لا يعقل غلب ما يعقل وعبر عنه بـ«من» لتكون أبلغ

(١) في ظلال القرآن ١/ ٣٩ ـ ٤٠.

فإنهم مع كونهم من أهل العلم والمعرفة لا يعلم أحد منهم الغيب إلا الله.

وهذا هو الغيب المطلق عن جميع المخلوقين الذي قال فيه: ﴿فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا﴾.

والغيب المقيد ما علمه بعض المخلوقات من الملائكة أو الجن أو الإنس وشهدوه، فإنما هو غيب عمن غاب عنه ليس هو غيباً عمن شهده.

والناس كلهم قد يغيب عن هذا ما يشهده هذا فيكون غيباً مقيداً؛ أي: غيباً عمن غاب عنه من المخلوقين لا عمن شهده، ليس غيباً مطلقاً غاب عن المخلوقين قاطبة.

وقوله: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ﴾؛ أي: عالم ما غاب عن العباد مطلقاً ومعيناً، وما شهدوه فهو سبحانه يعلم ذلك كله»[١].

فالإسلام يقر بالغيب، ويقرر وجود غيب مطلق، نعلمه بالخبر الصحيح، وقد بثّ الله من الدلائل عليه في الآفاق والأنفس، وأنزل من الموازين والدلالات العقلية والحسية، ما يثبت لكل طالب حق وباحث عنه بوجود حقيقة الغيب الذي جاء به الخبر، حتى وإن لم نره، فقد أصبح الغيب أصلاً مهما من أصول الإسلام، لا تقوم حياة الإنسان الكاملة إلا بالإقرار به، ومن ثم لا يصح دينه ولا تقوم نجاته إلا بالتصديق بالغيب، ولن تصلح حياة الناس إلا بالإقرار بالغيب. ومن هنا نعلم سبب المكانة العظيمة للغيب في الإسلام، وأنها أساس الإسلام الذي لا يقوم إلا بالإيمان بالغيب، يقول سيد قطب: «حقيقة الغيب من «مقومات التصور الإسلامي» الأساسية؛ لأنها من مقومات العقيدة الإسلامية الأساسية؛ ومن قواعد «الإيمان» الرئيسية..

وذلك أن كلمات «الغيب» و«الغيبية» تلاك في هذه الأيام كثيراً ـ بعد ظهور المذهب المادي ـ وتوضع في مقابل «العلم» و«العلمية»..والقرآن الكريم يقرر أن هناك «غيباً» لا يعلم «مفاتحه» إلا الله. ويقرر أن ما أوتيه الإنسان من العلم قليل..وهذا القليل إنما آتاه الله له بقدر ما يعلم هو ـ سبحانه ـ من طاقته ومن حاجته. وأن الناس لا يعلمون ـ فيما وراء العلم الذي أعطاهم الله إياه ـ إلا

---

(١) الفتاوى، ١٦/ ١١٠، وانظر: أسس المنهج القرآني...، د. منتصر مجاهد ص٤٣.

ظناً، وأن الظن لا يغني من الحق شيئاً. .كما يقرر ـ سبحانه ـ أن الله قد خلق هذا الكون، وجعل له سنناً لا تتبدل؛ وأنه علم الإنسان أن يبحث عن هذه السنن ويدرك بعضها؛ ويتعامل معها ـ في حدود طاقته وحاجته ـ وأنه سيكشف له من هذه السنن في الأنفس والآفاق ما يزيده يقيناً وتأكداً أن الذي جاءه من عند ربه هو الحق. .دون أن يخل هذا الكشف عن سنن الله التي لا تبديل لها، بحقيقة «الغيب» المجهول للإنسان، والذي سيظل كذلك مجهولاً، ولا بحقيقة طلاقة مشيئة الله وحدوث كل شيء بقدر غيبي خاص من الله، ينشئ هذا الحدث ويبرزه للوجود. . في تناسق تام في العقيدة الإسلامية، وفي تصور المسلم الناشئ من حقائق العقيدة. .

إن الله سبحانه يصف المؤمنين في مواضع كثيرة من القرآن بأنهم الذين يؤمنون بالغيب؛ فيجعل هذه الصفة قاعدة من قواعد الإيمان الأساسية».

إلى أن قال: «على أن الغيب في هذا الوجود يحيط بالإنسان من كل جانب. . غيب في الماضي وغيب في الحاضر، وغيب في المستقبل. . غيب في نفسه وفي كيانه، وغيب في الكون كله من حوله. . غيب في نشأة هذا الكون وخط سيره، وغيب في طبيعته وحركته. . غيب في نشأة الحياة وخط سيرها، وغيب في طبيعتها وحركتها. . غيب فيما يجهله الإنسان، وغيب فيما يعرفه كذلك!

ويسبح الإنسان في بحر من المجهول. . حتى ليجهل اللحظة ما يجري في كيانه هو ذاته فضلاً على ما يجري حوله في كيان الكون كله؛ وفضلاً عما يجري بعد اللحظة الحاضرة له وللكون كله من حوله: ولكل ذرة، وكل كهرب من ذرة؛ وكل خلية وكل جزئي من خلية!

إنه الغيب. . إنه المجهول. . والعقل البشري. . . .إنما يسبح في بحر المجهول. فلا يقف إلا على جزر طافية هنا وهنالك يتخذ منها معالم في الخضم. ولولا عون الله له، وتسخير هذا الكون، وتعليمه هو بعض نواميسه، ما استطاع شيئاً. .

ولكنه لا يشكر. . ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ﴾ [سبأ: ١٣] بل إنه في هذه الأيام ليتبجح بما كشف الله له من السنن، وبما آتاه من العلم القليل. . يتبجح فيزعم أحياناً أن «الإنسان يقوم وحده» ولم يعد في حاجة إلى إله يعينه! ويتبجح

أحياناً فيزعم أن «العلم» يقابل «الغيب» وأن «العلمية» في التفكير والتنظيم تقابل «الغيبية» وأنه لا لقاء بين العلم والغيب؛ كما أنه لا لقاء بين العقلية العلمية والعقلية الغيبية!»[١].

ارتباط الانحراف في الغيب بالانحراف في الربوبية:

يرتبط الانحراف في الغيب بالانحراف في الربوبية؛ فالانحراف في الربوبية يؤثر في الغيب كله، وقد اتسع الفساد في هذا الباب مع ظاهرة الإلحاد الحديثة، وهي ظاهرة غزت في فترة الطفرة العلمية الحديثة مجالات مختلفة من الفكر الغربي الحديث، وإذا دخل الإلحاد إلى مجال الفكر، وأصبح موضة للمفكرين، فمن المنطقي انعدام جدوى الإيمان بقضايا الغيب الدينية كلها، وقد عُرض شيء من ذلك الإلحاد ودعوى ارتباطه بالعلم في الباب الأول، ثم الانكسار التدريجي لهذه الظاهرة المرضية.

لقد ذكر وحيد الدين خان هذا التحدي الجديد الذي يواجه المسلمين وهو الإلحاد، والذي تزعمه مجموعة من الملحدين البارزين في الفكر الغربي، ثم قال: «والتحدي الذي يواجه الإسلام اليوم في مواجهة الإلحاد يطابق إلى حد ما التحدي الذي واجهه عند بدء الرسالة في مواجهة الشرك، الذي كان يحظى بقبول الرأي العام العالمي في ذلك العصر. وكان الشرك قوياً لدرجة أن المنادِين بالتوحيد كانوا يُحَرَّقون أو تُقَطَّع أجسادُهم وهم أحياء» وبدعوة الرسول ﷺ قامت أمة، وظهر الإسلام على الأرض، ونجحت هذه الأمة الجديدة في إزالة الشرك وسلطته من واقعها، وقد أثر ذلك على واقع الشرك في العالم، واليوم يواجه المسلمون الإلحاد تحت مسميات مختلفة ومنها مسمى العلمية، وعلى المسلمين الانتباه له من جهة وإنقاذ العالم من آثاره من جهة أخرى[٢].

وإذا كان الإلحاد بدعواه لإزاحة الإيمان بالله من الوجود قد حسم بقية

---

(١) في ظلال القرآن: ٢/١١١٣ ـ ١١١٥، وانظر: الآيات الكونية ودلالتها على وجود الله تعالى، الشيخ محمد الشعراوي ص٤٣ ـ ٤٦، وانظر: صراع مع الملاحدة حتى العظم، عبد الرحمٰن الميداني ص٢٦ ـ ٣٣.

(٢) انظر: بحث الشيخ وحيد الدين خان ضمن كتاب: وجوب تطبيق الشريعة والشبهات المثارة حول تطبيقها ص٣٠١.

القضايا الغيبية الدينية، ورمى بها لعالم مجهول تتخبط فيه العقول بفلسفاتها والعلوم بنظرياتها، فإن الإيمان بالله هو أساس كل القضايا الغيبية، وإذا سقط هذا الأساس سقط بقية الغيب، وهناك بجانب هذا الإلحاد الكلي إلحاد في الربوبية، يُثبت أصحابه وجود الرب سبحانه، ولكنهم يريدون الإيمان به كما تتوهمه عقولهم وليس كما أخبرنا سبحانه عن ذاته، فالأصل الصحيح في باب الإيمان بالله أن يكون كما أخبرنا سبحانه عن نفسه، وليس كما تتوهم عقول البشر[١]، يقول أحد المتأثرين بالتغريب والنظرة العلمية المزعومة: «وفي الوقت الذي استوعب فيه الغرب أشكالاً مختلفة للعلاقة بين الله والعالم، مثل صورة الإله الذي يحكم العالم بالرياضيات، أو مهندس العالم عند ديكارت، أو صورة الصانع الذي لا يخطئ لساعة كبرى تظل تؤدي عملها بكفاءة وثبات، هي الكون عند ليبنتس، فإن العالم الإسلامي لا يسمح بمثل هذا التغيير في شكل العلاقة بين العالم بسهولة، ولا يدمج هذه الصورة المتغيرة التي تعمل حساباً لتطورات العلم في إطار العقيدة الدينية كما فعل هؤلاء الفلاسفة. في حين أن كبار مفكري الغرب المتدينين يقبلون بسهولة الفكرة القائلة بأن عناصر كثيرة من الأفكار الدينية ينبغي أن تتغير نتيجة للمعرفة الجديدة التي جلبها العلم والتقنية، فإن مثل هذه الأفكار مرفوضة ـ من حيث المبدأ ـ في معظم الأوساط الدينية الإسلامية»[٢].

[ثلاثي الانحراف]: إن إنكار الرب سبحانه أو الاعتقاد في ربوبيته بما تتوهمه العقول ـ وليس كما حدثنا الرب عن ذاته ـ يؤثران في بقية الغيب يصاحب ذلك الإغراق في الحسّ، فهذه ثلاثة أمراض: التكذيب بوجوده أو الانحراف في ربوبيته أو الإغراق في الحسّ. أما مع الأول فقد حُسم أمر الغيب معه؛ فإنه بإنكار وجود الرب لم يعد هناك مبرر للقول بغيب ديني، ومع ذلك فقد يقدمون الحجج العلمية المزعومة لنشر إلحادهم أو للدفاع عن موقفهم. أما مع الثاني وهو التكذيب بالربوبية لا سيّما في أبواب الخلق والقدرة والإرادة، فيفتحون

---

(١) ساد في الكتابات المعاصرة إطلاق الإلحاد على إنكار وجود الله سبحانه، ولكن معنى الإلحاد في اللغة العربية: الميل، فيكون الميل بالعقائد من الحق إلى البدعة أو إلى الكفر أو إلى الشرك هو من الإلحاد بهذا المعنى.

(٢) خطاب إلى العقل العربي، فؤاد زكريا ص٦٩، أو الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، له ص١٣٠.

للتخرصات العقلية حول صورة هذه الغيبيات، ويُدخِلون العلم الحديث طرفاً مفسراً أو شارحاً لتصورهم عن هذه الغيبيات، ويغلب على النتائج التي يصلون إليها أنها معارضة لما جاء به الأنبياء، وبانحرافهم في باب الخلق: هربوا من إثبات خلقه للعالم المادي وعالم الحياة إلى أمور غامضة أو إلى الإلحاد، وفي باب القدرة: حيث أغرتهم السنن، فاكتفوا بتفسيرها كقوانين أو قوى طبيعية حتمية تدير العالم الصغير والكبير، دون أي إمكانية لفعل شيء فيها حتى من قبل الرب، وفي باب الإرادة حيث قيدوا هذه الإرادة بما تتخيله عقولهم. أما الثالث، فهناك أمر مشترك عند أغلب المكذبين بالغيب وهو الانحباس في عالم الشهادة، يستوي في ذلك الأمي القديم الذي يعبد صنماً مع المتحضر المتبحر في العقليات والعلميات الذي ينكر وجود الرب والغيب، فالأول يصرّ على أن يكون إلهه محسوساً لغلظة الحسّ عليه، والثاني ينكر ذلك للسبب نفسه، والاستغراق في عالم الشهادة والمادة والحسّ، وطول إلفه ذلك، والإخلاد إليه، يفسد على صاحبه الإيمانَ بالغيب والتصديق به، فيقع بين طرفي نقيض، فإما جلب ذاك الغيب بصور شتى إلى عالم الشهادة وإما نفي ذاك الغيب مطلقاً.

لقد طلب اليهود قبل ثلاثة آلاف سنة طلباً مكابراً من أبواب الغيب فقالوا لنبيهم: أرنا الله جهرة، قال ـ تعالى ـ عنهم: ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِّنَ السَّمَاءِ ۚ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ۚ ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ مِن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ فَعَفَوْنَا عَن ذَٰلِكَ ۚ وَآتَيْنَا مُوسَىٰ سُلْطَانًا مُّبِينًا ﴿١٥٣﴾﴾ [النساء: ١٥٣]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ﴿٥٥﴾﴾ [البقرة: ٥٥]، يقول «وحيد الدين خان»: «وفي العصر الحديث أعيدت هذه المطالبة باسم العلم. فحين اكتشفت العلوم الحديثة كثيراً من أسرار الكون التي لم يكن الإنسان القديم يعرفها، زعموا أن العلوم قد قضت على حدود الحواس البشرية، وأن الإنسان سيتمكن الآن من المشاهدة المباشرة لكل الأشياء الموجودة. وزعموا أنه لا وجود للأشياء التي لا تخضع للمشاهدة.... وحين تمكنت الأجهزة الحديثة من مشاهدة أصغر الأجسام إلى الأجرام البعيدة، ولكنها لم تشاهد الحقائق الدينية زعموا أنه لا وجود لهذه الحقائق» إلى أن قال: «ولكن القرن العشرين قد مضى على هذا المنهج الفكري بعد اكتشاف حقائق كثيرة تبطل النظريات القديمة....»، ثم

عرض بعض الأفكار والاكتشافات العلمية الجديدة التي تنقض هذا الرأي، ثم قال: «وإذا كان الكون يتكون من حقائق لا نشاهد معظمها مباشرة، فما هو السبيل لمعرفة الأشياء الأخرى التي لا نشاهدها؟.... «لقد تقلصت دائرة التجربة في التعامل مع الحقائق الكونية الأبدية، واتسعت دائرة التأمل» وبهذا اعترف العلم الحديث أنه لا بد من الإيمان بالغيب؛ أي: الإيمان بحقائق الكون بمشاهدة ظواهره»[١].

ومن بين الأمثلة على إنكار كل الغيب بحجة العلمية نجد الكلام الإلحادي لـ«هكسلي» في كتابه: «الإنسان في العالم الحديث»، فيقول: «هل يستطيع الدين أن يلقي ضوءاً على الأزمة الحالية في الدين، وعلى حلها الممكن في المستقبل؟ والحالة الخاصة التي تواجه الدين في المدنية الغربية هي ما يأتي: أن الاعتقاد في الله قد أدى كل ما يستطيع من فائدة، وليس في وسعه أن يفعل أكثر من ذلك. والإنسان خلق القوى الخارقة للطبيعة؛ ليلقي عليها عبء ما لا يستطيع فهمه. فاعتقد الإنسان البدائي في السحر، ثم في الأرواح الشخصية، ثم انتقل من الأرواح إلى آلهة كثيرة، ومن الآلهة الكثيرة إلى إله واحد. وبعبارة بسيطة انتهى التطور. والمرحلة الخاصة التي تهمنا في هذا التطور هي مرحلة الآلهة. ولقد كانت الآلهة في عصر ما من حضارتنا الغربية تخيلات ضرورية، وفروضاً نافعة تساعد على الحياة.

إلا أن الآلهة ليست ضرورية أو مفيدة، إلا في إحدى مراحل التطور. ولكي يكون للآلهة قيمة عند الإنسان، لا بد من ثلاثة أشياء: يجب أن تبقى كوارث العالم الخارجي غير مفهومة، وألا يمكن منعها حتى تكون مزعجة للغاية، أو أن تكون قسوة الحياة العامة وعجزها بحيث يحولان دون تصديق أن في الإمكان تحسين هذا العالم. وعندئذ يستطيع الإله ـ ولا تستطيع الحياة الاجتماعية ـ أن يهيئ من الوسائل ما يلزم لإصلاح الحال...».

ويربط بين تقدم العلم والإلحاد وإنكار الغيب فيقول: «ولقد أوصلنا تقدم العلوم، والمنطق، وعلم النفس، إلى طور أصبح فيه الإله فرضاً عديم الفائدة،

---

(١) من بحث لوحيد الدين خان ضمن كتاب وجوب تطبيق الشريعة والشبهات المثارة حول تطبيقها ص٣٠٢ ـ ٣٠٣.

وطردته العلوم الطبيعية من عقولنا حتى اختفى كحاكم مدبر للكون، وأصبح مجرد أول سبب أو أساساً عاماً غامضاً. ولقد أدت زيادة المعرفة إلى إدراك أن السحر عقيدة باطلة، وأن منع الكوارث لا يتحقق إلا بالعلم وتطبيقاته، وأن الطقوس الدينية التي تصحب تقديم القرابين، وصلاة الاستغفار، عديمة المعنى. وأن تحليل العقل البشري، وما كشفه عن قدراته على رسم الخطط وإشباع الرغبات، وما كشفه عن العقل الباطن والكبت، يجعل ألا داعي للاعتقاد بأن الانحراف وما إلى ذلك يرجع إلى قوة روحية خارجية، وأنه ليس من العلم في شيء أن ننسب التوفيق في الأعمال إلى هداية من الله. ولقد أدى المنطق اللاهوتي إلى الاعتقاد بوحدانية الله، وهذا غير مفهوم، ومن بعض النواحي أقل قيمة عملية من الشرك!

«وإذا سلمنا بوجود إله من أي نوع، فالنتيجة المنطقية لذلك، الاعتقاد بوحدانية الله. ولكن لم هذا الاعتقاد في وجود الله؟ ولماذا الاعتقاد في كائنات خارقة للطبيعة لها صلة بمصير الإنسان وأمانيه؟ ويتوقف الاعتقاد في وجود الله على تشخيص الظواهر غير الشخصية، والتشخيص مقدمة للاستدلال على وجود إله. ولكن هذا ليس إلا مجرد فرض. وأنه إذا كان مفيداً في العصور الأولى، فإنه الآن غير مفيد. ثم إنه يثير من الصعاب أكثر مما يحل. ويجب على الدين ـ لكي يستمر عنصراً مهماً في حياة المجتمع ـ أن يتخلى عن فكرة الله. أو على الأقل يقصيها إلى مركز ثانوي، كما حدث للسحر الذي سيطر على العقول في الزمن الماضي.

«والإله، والآلهة، والملائكة، والجن، والأرواح. وغيرها من الأشياء الصغيرة الروحية من عمل الإنسان، وناشئة حتماً عن نوع من الجهل، ودرجة من العجز أمام بيئته الخارجية.

وبإحلال المعرفة محل الجهل في هذا الميدان، وزيادة سيطرة على بيئته نتيجة لتفكيره، يتلاشى الإله كما تلاشى الشيطان قبله، وآلهة الدنيا القديمة، وجنيات الغابات والبحيرات، والأرواح المحلية»[1].

---

(١) الإنسان في العالم الحديث، هكسلي ص٢٢١ ـ ٢٢٣، وانظر: مقومات التصور الإسلامي، سيد قطب ص٥٢ ـ ٥٣، وانظر: جدلية القرآن، د. خليل أحمد ص١٥٨ ـ ١٦٠، وهو ممن يستعيد مثل هذه المقولات بنوع من الحماس، وقد استعرض «وحيد خان» مقولات «هكسلي» ونقدها في كتابه: الإسلام يتحدى ص٢٥ وما بعدها.

وقد أطلت من هذا النموذج؛ لأنه يغني عن عشرات النقول عن المتغربين، فهم لم يتجاوزوا هذا الكلام، حيث سنجد هذا النموذج الشاذ يدخل في كتابات تغريبية عربية، حذو القذة بالقذة، ومع ذلك فهذا الكلام غير مُستَغرب من الملاحدة، فهو موجود في كل زمن، وإنما القصد هنا أن مثل هذه الدعاوى تتلبس بالعلم.

وقد أورد سيد قطب منقولات عن ديورانت تصل لنتيجة: أن تلك الدعاوي التي تتلبس العلم، قد جاء العلم نفسه بإبطالها. ومن كلام ديورانت: «يقول برتراند رسل: «يقترب علم الطبيعة من المرحلة التي يبلغ فيها الكمال». وجميع الدلائل تدل على العكس من ذلك.. أما هنري بوانكاريه فيرى أن علم الطبيعة الحديث في حالة من الفوضى، فهو يعيد بناء جميع أسسه، وفي أثناء ذلك لا يكاد يعرف أين يقف. وقد تغيرت الأفكار الأساسية عن الطبيعة تغيراً تاماً في العشرين السنة الأخيرة، فيما يختص بالمادة والحركة كلتيهما. ولم تعد تسمح أعمال كوري ورذرفورد وسودي وأينشتين ومينكوفكس لأي تصور قديم عن الطبيعة النيوتونية بالبقاء»[1]، ويعلق سيد على ذلك فيقول: «وبعد، فإن هذا هو موقف العلم من المجهول... بل من المنظور...! وهو الذي يحيلنا عليه أمثال جوليان هاكسلي من «العلماء» المتبجحين المستهترين بقيمة الكلمة في الحقيقة!.... وبقي «الإنسان» يريد أن يركن إلى «الحقيقة». يريد أن يستقر على قاعدة في التعامل مع هذا الوجود. يريد أن يعرف مركزه في الكون وغاية وجوده الإنساني. يريد أن يرى «الكل» ويطمئن إليه قلبه...

وليس هناك إلا دين الله يريه «الكل». ولم يعد دين الله يتمثل في غير «الإسلام».. فهو وحده العقيدة التي سلمت من الإضافات والتحريفات البشرية. وهو وحده الذي يتلقى منه الفكر البشرى مقومات التصور الوحيد الصحيح.. مقومات التصور الإسلامي..»[2].

وإذا أردنا أن نعرف بصورة أدق كيف نبع الانحراف في الغيب من خلال

---

(١) عن مقومات التصور الإسلامي ص٦٠.

(٢) المرجع السابق ص٦١، وانظر: في ظلال القرآن ٢/١١١٥ ـ ١١١٩.

المعرفة العلمية العلمانية، فعلينا الرجوع إلى أصولها التي بُنيت عليها، ومن أهمها بحسب الباحث الإسلامي طه عبد الرحمٰن أصلان: «لا أخلاق في العلم، ولا غيب في العقل»، والمشكلة أنهما قد تسربا في نمط المعرفة الغربية، مما يجعل أخذها دون فحص ونقد، يعد في غاية الخطورة، من جهة إمكانية تسرب هذين الأصلين الخطيرين إلى ثقافتنا[1].

ومقتضى الأصل الثاني الذي له علاقة بموضوع الغيب: «أن لكل واحد ـ أو جماعة ـ أن يُركب من العلاقات ويقيم من البنيات ما شاء ما عدا أن تكون بعض العناصر المرتبطة بهذه العلاقات أو الداخلة في هذه البنيات لا تفيد تحقيقاتُ التجربة الحسية ولا تقديرات العقل المجرد في الإحاطة بكنهها أو بوصفها»[2].

وقد تفرع عن هذا الأصل المبدآن المشهوران الآتيان:

«أ ـ **مبدأ السببية**: وهو يقضي بأن يكون لكل ظاهرة سبب محدد؛ ولما كان القول بالسببية يلزم منه أن «الجواز» لا محل له في الممارسة العقلية المشترطة في العلوم، آثرنا أن نسمي هذا المبدأ «**مبدأ السببية الجامدة**»، حتى نفرق بينه وبين مبدأ آخر يأخذ بسببية «**حرِكة**» «بكسر الراء» تزدوج فيها الضرورة بالجواز، كما يزدوج فيها التوجيه الذي يضبط العلاقة السببية، إذ تكون هذه العلاقة موجَّهة من لدن المسبَّب كما هي موجهة من لدن السبب، وإن اختلفت صورةُ هذا التوجيه من أحدهما إلى الآخر.

ب ـ **مبدأ الآلية**: ينص هذا المبدأ الثاني على أن كل ظاهرة لا تحددها إلا أوصاف وخواص خارجية يمكن أن نراقبها ونضبطها ونتصف فيها بطرق مقررة؛ ولما كان القول بالآلية يلزم منه أن الممارسة العلمية تُنزل كل شيء منزلة الظاهر الذي ينبغي التحكم فيه، ولا تتطلع إلى ما وراءه من الدلالات الخفية ولا إلى ما بَطَن من الأسباب الممتنعة عن المراقبة الآلية، اخترنا أن نطلق على هذا المبدإ اسم «**مبدأ الآلية المسبَّبة**»، حتى نفرق بينه وبين مبدأ ثان يأخذ بآلية «**موجَّهة**» «بفتح الجيم» يتزاوج فيها التحكم في ظاهر الأشياء مع الاحتكام إلى باطنها،

---

(١) انظر: سؤال الأخلاق، طه عبد الرحمٰن ص٩١ ـ ٩٢، وانظر: أفي الله شك، د. حمد المرزوقي ص١٢٢.

(٢) سؤال الأخلاق ص٩٢.

وذلك لتزاوج الأوصاف العلنية فيها مع المقاصد الخفية وتزاوج العلل المشهودة مع الحِكَم «بكسر الحاء» المبثوثة»[١].

وقد ترتب على هذين المبدأين صور من الانحراف «وتوضيح ذلك أن لمفهوم «الجواز» تعلقاً بالإرادة، حيث إن الظواهر التي يستقرئ العلم الوضعي أسبابها هي من صنع الإرادة الإلهية التي تعلقت بهذه الأسباب، وكان بالإمكان أن تتعلق بأسباب غيرها لو شاءت هذه الإرادة أن تكون الظواهر على غير ما هي عليه، أو شاءت أن يدركها الإنسان على غير الوجه الذي أدركها عليه، كما أن لمفهوم «الباطن» الذي يقترن بظاهر الأشياء، تعلقاً بالغاية التي أنيطت بكل ظاهرة والتي ترتقي بها إلى عالم القيم المعنوية»[٢].

ولا شك أن في تعطيل الإرادة الألهية والقول بسببية جامدة له أبعاد غيبية خطيرة لما في ذلك من تحديد القدرة الإلهية والإرادة والخلق[٣]، ومن أمثلته إنكار كل خارق بحجة معارضته لمثل هذه السببية الجامدة، كما أن القول بالآلية ومنع الحِكم الإلهية من وجود ما أخبر الرب بوجوده من مغيبات ذات غايات لا يمكن لأهل الحتمية فهمها من مثل وجود الوحي والرسالات السماوية وعالم المخلوقات الغيبية واليوم الآخر، وغيرها من الأمور الغيبية التي تعارض حتميتهم.

وهذه الأصول مبنية على تصور مادي للعلم موروث من ماديي ووضعيي القرن الثالث عشر/التاسع عشر، وقد شهد العلم في القرن الرابع عشر/العشرين تحولات مهمة سبق شيء من التوقف معها، أضعفت مثل هذه الأصول المادية، وقد خرجت دراسات فكرية مهمة في هذا الميدان تبين المسافة الكبيرة والخطيرة بين رؤيتين للعلم، رؤية اشتهرت لدى ماديي القرن الثالث عشر/التاسع عشر، ورؤية جديدة مناقضة لها ما زالت تتشكل إلى اليوم تتعارض تماماً مع القديمة، ومن بين هذه الدراسات نجد كتاب «العلم من منظوره الجديد» الذي يحدثنا عن الفرق بين الرؤيتين: القديمة المادية والجديدة، فقد انتهت القديمة بحسب مترجم

(١) سؤال الأخلاق ص٩٤.
(٢) المرجع السابق ص٩٥.
(٣) انظر: في ظلال القرآن، سيد قطب ٢/١١١٩ ـ ١١٢٠.

الكتاب إلى «مذهب مادي صارم يؤمن بأزلية المادة، ويرفض من ثم كل ما هو غيبي، ولا يعترف في تفسيره لمختلف الظواهر إلا بنوعين من العلل، هما: الضرورة والصدفة»[١]، ومع القول بالمادية والقول بالحتمية وإنكار الغائية فُتح الباب للإلحاد، مع أن مجموعة من مؤسسي العلم لم يكونوا ملحدين، ولكن تصورهم للعلم قد فتح الباب للإلحاد، ومن ثم فقد ظهر فريقان: فريق «لاأدري» من جهة الإيمان بالله؛ لأن العلم يفسر الأمور دون الحاجة إليه بزعمهم، وفريق وجد أن منطق العلم بصورته السابقة يؤدي للإلحاد، فذهبوا مع هذا المنطق، وقالوا به[٢]، ولكن حركة العلم المعاصرة حطمت عدداً كثيراً من مسلمات العلم، لا سيّما في باب السببية الجامدة والحتمية والآلية وإنكار الغائية ودعوى مادية العالم وإنكار ما سواه، فانقلب العلم على العلم وبقي الملحدون في فوضاهم كالعادة، ولكن المهم أن العلم الذي استندوا إليه، قد هدم الأصول التي بنوا عليها موقفهم[٣].

وقد خُتمت المقارنة بين النمطين السابقين بالآتي: «والبشر يلحظون يد الله في ندفة الثلج وفي غروب الشمس وفي حقل الأعشاب. وعظمة الجمال وجلاله يحملان توقيع الله الذي لا شبهة فيه. يقول توماس مان: «الجمال وحده إلهي ومرئي في آن معاً». أما إمرسون فيقدم لنا النصيحة التالية: «إياك أن تفوت أي فرصة لمشاهدة أي شيء جميل؛ لأن الجمال خط بيد الله، إنه قداس يقام على جانب الطريق، رحب بالجمال في كل وجه حسن، وفي كل سماء صافية، وفي كل زهرة جميلة، واشكر الله على ذلك».

وهكذا ففي النظرة الجديدة نجد أن أصل الكون وبنيته وجماله تفضي جميعاً إلى النتيجة نفسها، وهي أن الله موجود»[٤].

وهذا الذي يؤكده العلم وتقبله العقول الصحيحة والفطر السليمة هو الذي يؤكده الإسلام ويبث ذلك في أهله، ويحققون الوسطية بين التصديق بالواقع

---

(١) العلم في منظوره الجديد، روبرت وجورج ص٨، ترجمة د. كمال خلايلي.
(٢) انظر: العلم في منظوره الجديد ص١٥ ـ ١٦، وانظر: ص٥٣ ـ ٥٤.
(٣) انظر: المرجع السابق ص١٦ وما بعدها، وانظر: ص٥٥ وما بعدها، وانظر: العلم في نقد العلم..، متى فياض ص١١٩.
(٤) المرجع السابق ص٧٢.

والإيمان بالغيب، وهكذا تكون العقلية الإسلامية تجمع بين الغيب الحق الذي لا يمكن التكذيب به وبين التعامل مع عالم الحس الذي يسير بتسخير الرب العليم الحكيم، «إن العقلية الإسلامية عقلية «غيبية علمية»؛ لأن «الغيبية» هي «العلمية» بشهادة «العلم» والواقع.. أما التنكر للغيب فهو «الجهلية» التي يتعالم أصحابها وهم بهذه الجهالة!

وإن العقلية الإسلامية لتجمع بين الاعتقاد بالغيب المكنون الذي لا يعلم مفاتحه إلا الله؛ وبين الاعتقاد بالسنن التي لا تتبدل، والتي تمكن معرفة الجوانب اللازمة منها لحياة الإنسان في الأرض، والتعامل معها على قواعد ثابته.. فلا يفوت المسلم «العلم» البشري في مجاله، ولا يفوته كذلك إدراك الحقيقة الواقعة؛ وهي أن هنالك غيباً لا يُطلع الله عليه أحداً، إلا من شاء بالقدر الذي يشاء..

والإيمان بالغيب هو العتبة التي يجتازها «الفرد» فيتجاوز مرتبة «الحيوان» الذي لا يدرك إلا ما تدركه حواسه، إلى مرتبة «الإنسان» الذي يدرك أن الوجود أكبر وأشمل من ذلك الحيز الصغير المحدود، الذي تدركه الحواس ـ أو الأجهزة التي هي امتداد للحواس ـ، وهي نقلة بعيدة الأثر في تصور الإنسان لحقيقة الوجود كله، ولحقيقة وجوده الذاتي، ولحقيقة القوى المنطلقة في كيان هذا الوجود؛ وفي إحساسه بالكون، وما وراء الكون من قدرة وتدبير. كما أنها بعيدة الأثر في حياته على الأرض، فليس من يعيش في الحيز الصغير الذي تدركه حواسه كمن يعيش في الكون الكبير الذي تدركه بديهته وبصيرته؛ ويتلقى أصداءه وإيحاءاته في أطوائه وأعماقه؛ ويشعر أن مداه أوسع في الزمان والمكان من كل ما يدركه وعيه في عمره القصير المحدود؛ وأن وراء الكون.. ظاهره وخافيه.. حقيقة أكبر من الكون، هي التي صدر عنها، واستمد من وجودها وجوده.. حقيقة الذات الإلهية التي لا تدركها الأبصار، ولا تحيط بها العقول.... لقد كان الإيمان بالغيب هو مفرق الطريق في ارتقاء الإنسان عن عالم البهيمة. ولكن جماعة الماديين في هذا الزمان ـ كجماعة الماديين في كل زمان ـ يريدون أن يعودوا بالإنسان القهقرى.. إلى عالم البهيمة، الذي لا وجود فيه لغير المحسوس! ويسمون هذا «تقدمية»! وهو النكسة التي وقى الله المؤمنين إياها. فجعل صفتهم المميزة هي صفة: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾.. والحمد لله على نعمائه؛ والنكسة للمنتكسين والمرتكسين... إن هنالك حقيقة واحدة مستيقنة هي

حقيقة الغيب، وكل ما عداها احتمالات. وإن هنالك حتمية واحدة هي وقوع ما يقضي به الله ويجري به قدره.

وقدر الله غيب لا يعلمه إلا هو. وإن هنالك ـ مع هذا وذلك ـ سنناً للكون ثابتة، يملك الإنسان أن يتعرف إليها، ويستعين بها في خلافة الأرض، مع ترك الباب مفتوحاً لقدر الله النافذ؛ وغيب الله المجهول.. وهذا قوام الأمر كله.. ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾»[١].

من أصول الانحراف في الغيب:

ويمكن إجمال **الأصول** التي يقع فيها الانحراف في الغيب من ثلاثة جوانب، تحوي شبكة معقدة من المفاهيم والمصطلحات للانحراف في الغيب باسم العلم، وقد تحرك من خلالها المتغربون، إما تأثراً بها أو استغلالاً لها، بعض هذه الأصول يرتبط بالعالم المحسوس، وبعضها بطريقة النظر، وبعضها يتعلق بنصوص الغيب.

فمن بينها في الجانب **الأوّل: مفهوم الطبيعة والصدفة** الذي قُدس عند الماديين[٢]، وأصبحت مفهوماً يوازي باعترافهم ما يعتقده المؤمنون بربهم، لقد وضعوا الطبيعة والصدفة مكان الإله الخالق المدبر القدير القوي الفعال لما يريد، الطبيعة بقوانينها وقواها تُدبر أمرها وتُحدث عجائبها، وتسير وفق حتمية صلبة لا مجال فيها للجواز والإمكان، وهي تملأ الوجود، ممتدة في المكان والزمان، ولهذا من وجد منهم معترفاً بوجود الرب تجده يقول بوحدة الوجود، وقد أُقصي مع مثل هذا الفهم للطبيعة كل أمور الغيب، فما لم يوجد في الطبيعة فلا حقيقة له. وقد ارتبط بهذا التكذيب بالغيب، فبعد اكتشاف الطبيعة لم يعد هناك مجال للإقرار بالغيب.

---

(١) في ظلال القرآن، سيد قطب ٢/ ١١٢٠ ـ ١١٢١.

(٢) حول مفهوم «الطبيعة» انظر: المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا ٢/ ١٧، وانظر: الموسوعة الفلسفية العربية ١/ ١٠٢٠، وانظر: نفس المرجع قسم الاصطلاحات والمفاهيم ص٥٦٠، وحول مفهوم «الصدفة» انظر: الموسوعة الفلسفية العربية ١/ ٢٣ وفيه عرض للعلاقة بين مفهوم الآلية والمصادفة، وفي المرجع نفسه قسم (الاصطلاحات والمفاهيم) ذكر أن الصدفة رغم تعارضها مع مبدأ الحتمية الطبيعية إلا أنها تفسر ما لا يمكن تفسيره علمياً ص٥٣٣ حول مصطلح «صدفة»، وانظر: أفي الله شك ص١١٤.

ومن بينها في الجانب **الثاني: مفهوم العلمية الضيقة الحسية**[١]، فالعلم هو الحسي التجريبي، ومن ثمّ فكل حديث عن غيب أو ماورائيات فهو غير علمي، وقد برز ذلك بقوة مع التيارات العلموية الوضعية التي صاحبت التطورات العلمية التجريبية في الغرب، وقد سادت في الفكر الغربي وتأثر بذلك المتغربون وقلدوا تيارات الفكر الغربية، فاستهانوا بالغيب بحجة عدم علميته.

ومن بينها في الجانب **الثالث: مفهوم الأسطورة**، فقد دخل بقوة ميدان العلوم الاجتماعية، وقد أخذ به المتغربون بوصفه مفهوماً يمكن تطبيقه على الغيبيات، فقد كان علم الأساطير يهتم بدراسة الأساطير التي ملأت الثقافات الوثنية القديمة، ولكن الملاحدة قد وجدوا فيها أداة مناسبة للطعن في الدين، وظهرت من خلال الدراسات المقارنة، فيجمعون كل ما يجدون حول أصل الإنسان، ويخرجون من ذلك بأن ما وجد عند أهل الكتاب له شبه في ديانات غير كتابية، فيصلون من ذلك إلى أن هذا القاسم المشترك دليل على الأسطورة، وهو ميدان واسع يهمنا منه زعمهم أن كل الغيبيات تدخل في الأساطير، وأنه مع تقدم العلوم الطبيعية تبدأ المعرفة الأسطورية في الاختفاء، ومنها الدين، ولكن حدث لمفهوم الأسطورة تطورات في ميدان العلوم الاجتماعية، ومن أهمها محاولة تجاوز القول الذي ارتبط بالتيار الوضعي الذي يرمي الأسطورة في عالم الخرافة، وأصبح الرأي الجديد يرى بأن الأسطورة وإن لم تكن صحيحة وذات واقع موضوعي، إلا أنها مهمة للإنسان، فلا يمكن نفي الأسطورة كما تخيل التيار الوضعي العلموي. ولكن يتفق الطرفان على عدم وجود حقيقة لها، ولكن العلمويين يرفضونها بينما المعاصرون يعترفون بوجود أثر مهم لها، وعدم إمكانية استبعادها، فالإنسان لا يعيش بالعقل فقط، بل بالأسطورة أيضاً.

وقد عُرف عند المتغربين التكذيب بالغيب، أو التشكيك فيه، أو تأويله تحت دعوى أسطوريته، فمع انتشار الفكر الماركسي والأبحاث التاريخية من جهة وبعض العلوم الاجتماعية دخل مصطلح الأسطورة أداةً للتكذيب بالغيب[٢]، وهو

---

(١) انظر: المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا، (المذهب الحسي) ١/ ٤٧٠، وانظر: الموسوعة الفلسفية العربية ١/ ٥١٠.

(٢) حول معنى «الأسطورة» وعلمها، انظر: معجم الفلسفة، د. جميل صليبا ١/ ٧٩، وانظر: الموسوعة الفلسفية العربية، (الاصطلاحات والمفاهيم) ص٦٧.

بارز في باب العلوم الاجتماعية المعاصرة، فيذكر أحد المدافعين عن العلمنة دخول هذا المصطلح في الستينات وهي فترة عرف فيها انتشار الفكر اليساري والحداثي فيقول: «فجاء النظر في التراث على اعتبار أنه من أمور الماضي التي ولّت ولا مكان لها في الثقافة العقلية للعصر. واستتبع هذا النظر إلى المفاهيم الإسلامية العقائدية، كالألوهية والعوالم الروحانية والجن والعفاريت، وأخبار العصور الفائتة، على أنها أساطير ـ وأصبح ممكناً النظر إلى قصة إبليس، مثلاً، على أنها قصة مأساوية، تقارب التراجيديا الإغريقية ـ دونما علاقة بواقع معين. . . وجاءت أخبار إبراهيم وهود وصالح وغيرهم أخباراً منسوبة إلى أنبياء ذات أصول عبرية وسومرية وبابلية موظفة في سبيل المشروع السياسي المحمدي. . .» وغيرها من الأمثلة التي جمعها العظمة عن الرافعين لمفهوم الأسطورة[1].

ولا يمكن عند أصحاب الأسطورة دراسة التراث دون الاعتماد على مفهوم الأسطورة، حتى الإسلام، فمع وجود من يقول بأن الإسلام قد أحدث قطيعة مع الأساطير، فإنه مع منظري الأسطورة غير مسلم به، ويضرب «سيد القمني» أمثلة على ذلك تجعل من الإسلام مثله مثل غيره فيه أساطير، ومما ذكره «حادثة الإسراء والمعراج. . . هل نرفضها بمنطق رفض اللامعقول؟ أم نبقي عليها بمنطق الإيمان؟. . . . ثم كيف نصنف دابة البراق ـ التي حملت الرسول ﷺ من مكة إلى القدس ـ تصنيفاً علمياً يضعها ضمن فصيلتها الحية. . .»[2]، وقد انطلق في كتابه مقارناً بين الأساطير، وبين الكثير مما جاء ذكره في الوحي من أخبار الغيب.

وقد نجد في كتابات عربية متغربة أسلوباً ملتوياً، فهم ينقدون قضايا غيبية

---

(١) العلمانية من منظور مختلف، د. عزيز العظمة ص٢٧٢ وما بعدها، وانظر: مضمون الأسطورة في الفكر العربي، د. خليل أحمد ص٣٠ كنموذج من دارسي الأسطورة، ومن بين المتحمسين لها نجد صادق العظم في كتابه: نقد الفكر الديني ص٥٨، وانظر كلام الدكتور محمد عمارة حول أحد المتبنين لهذا المفهوم من الماركسيين المعاصرين في كتابه: التفسير الماركسي للإسلام ص٥٨. أما كلمة التراجيديا فهي: (أعمال درامية، شعرية أو نثرية، تتحرك فيها الأحداث باتجاه خاتمة مشئومة أو تتضمن كارثة وبخاصة في المسرح، اشتهرت مع الإغريق)، انظر: التراجيديا والفلسفة، والتر كاوفمان، ترجمة كامل يوسف ص٩، من كلام المترجم.

(٢) انظر: الأسطورة والتراث، سيد القمني ص٢٢.

لأسطوريتها على أنها وردت في اليهودية أو النصرانية، فمنهم من يسكت على ذلك، وموقفه خطير؛ لأنه يلبس على القارئ، والأصل في قضايا الغيب وجود مرجعية غيبية نصحح بها ما نجده عند الأمم الأخرى، ومن ذلك ما يذكره د. عبد الهادي عبد الرحمٰن خلال نقده لليهودية، فيقول: «اقرأ أي قصة مفصلية في العهد القديم، ولتكن قصة الخلق، آدم وحواء، الطوفان، الخروج... إلخ، وحاول أن تقرأها بأصولها البابلية الآشورية أو الرافدية، وبأصولها المصرية أو السورية، ستجد أنها جميعاً إعادات إنتاج للأساطير المجاورة....»[(١)]. فأصل هذه الأمور حق، أما ما حدث في كُتب أهل الكتاب فذاك من التحريف الذي نعرفه ليس بالرجوع فقط للأساطير المذكورة بل بالرجوع للوحي الثابت، فما وجدناه في الكتاب والسنة عرفنا صحته وما لم نجده مع مخالفة لما في الكتاب والسنة عرفنا بطلانه، والمسكوت عنه في الوحي قد أذن في شرعنا بذكره دون تصديقه أو تكذيبه، ولكن أهل التغرب يتملصون من ذلك، وقد جمع تركي الربيعو دراسات كثيرة لعدد من اليساريين العرب مثل النموذج السابق وذكر حول بعضها أنها وإن لم تُدخل الإسلام صراحة فقد أدخلته ضمناً[(٢)]، وإن كان الربيعو نفسه لا يبتعد عنهم كثيراً، فهو ينظر للأسطورة بحسب المفهوم الأخير عنها، الذي يُبقي الدين ضمن الأسطورة بحقائق غيبية غير حقيقية ولكنها مهمة[(٣)].

وفي نهاية هذه الفقرة أقدم نماذج تغريبية انحرفت في باب الغيب:

المثال الأول: لويس عوض:

اعتناق أفكارٍ تَكْفرُ بهذا الغيب، وفي ذلك يقول أحد المتغربين: «وكنت... أربي تلاميذي في الجامعة على... المذهب الإنساني... على أساس اشتراكية القرن العشرين... وأحطم أمامهم المقدسات المزيفة القائمة على الغيبيات أو وليدة الخوف أو التقليد»[(٤)]، وصاحب الكلام متعصب للعلمانية

---

(١) عرش المقدس...د.عبد الهادي عبد الرحمٰن ص٤٠.

(٢) انظر: أزمة الخطاب التقدمي...، تركي الربيعو ص٨٦.

(٣) انظر: أزمة الخطاب التقدمي ص٩٣، وانظر: الشخصية العربية الإسلامية...، د. هشام جعيط ص١٢١ ـ ١٢٧.

(٤) العنقاء...، د. لويس عوض ص٢١.

ونابذ للدين كما ذكر ذلك عن نفسه في سيرته «أوراق العمر»، وبهذا يُفهم مراده من «المقدسات المزيفة» و«الغيبيات» كما سيأتي من أمثلة فيما بعد، وهو يذكر الأداة التي يستخدمها في ذلك وهي اشتراكية القرن العشرين[١]، وهي اشتراكية إلحادية لا تؤمن برب ولا بغيب ولا بدين، وكل هذا البلاء يتم مع شباب متحمس يدخل الجامعة ليوسع معارفه ويحصل على ما ينفعه فإذا به يتشرب بمثل هذه الأمراض.

المثال الثاني: هشام شرابي:

في سياق دراسة قدمها هشام شرابي عن علاقة المثقفين العرب بالغرب امتدح النصارى منهم وبخاصة في باب ترك الماورائيات والاكتفاء بالمحسوس، فيقول: «كان الهم الأساسي لصروف والشميل وأنطون، ومعهم عدد قليل من المثقفين المسيحيين الذين اقتفوا خطاهم، هو نقل انتباه الإنسان بعيداً عن الدين والماورائيات وتركيزه في قضايا العالم الحقيقي. إنهم كانوا مقتنعين بأن الظلامية التقليدية والتعمية يجب أن تلغيا ليحل محلها التنوير الفكري. وهذا الإدراك جعل أقوالهم أجرأ وأوضح. ومع أن لا أحد أعلن الإلحاد صراحة، فإنهم كشفوا في كتاباتهم عن فقر شديد في المعتقد الديني»[٢]، ومن صور تكذيبهم بالغيب قناعتهم بوجود تمييز بين ثقافة شعبية جماهيرية وأخرى نخبوية للخاصة، فهي ذهنيتان، وقد امتدح هاشم تمييز أحدهم بين هاتين الذهنيتين، ومن ذلك تكذيب هذا الممدوح باليوم الآخر، وبهذا يرفض العزاء الذي يقدمه الدين لكثير من الناس بوجود عالم آخر يجد المحسن فيه الأجر والمسيء العقوبة[٣].

ولم يقدم المؤلف في كتابه أدلتهم على هذا الإنكار، وإنما غرضه استعراض شجاعتهم كما يزعم وتفوقهم على المسلمين في تقبل الأفكار الشاذة، ومعلوم أن مسألة إنكار الغيب وأصوله قديمة ومتجددة، وسيأتي مناقشة تفاصيل ذلك، وإنما الغرض هنا بيان طريقة احتفاء بعض المثقفين العرب بدور النصارى الذين تبنوا نشر المعارف الجديدة وأدخلوا من خلالها التكذيب بالغيب.

---

(١) انظر: لويس عوض ـ الأسطورة والحقيقة، د. حلمي القاعود ص٦٩.
(٢) المثقفون العرب والغرب. . ، هشام شرابي ص١٥٦.
(٣) انظر: المرجع السابق ص١٥٩.

المثال الثالث: حسن حنفي:

في هذا السياق يأتي نموذج فكري منخرط في الرؤى العلمانية الحديثة، ومتزعم لمنهجيات معاصرة ينظر من خلالها للإسلام والقرآن وأمور الدين وأمور الواقع، ومن ذلك نظرته للغيب، ويرجع ذلك إلى التجديد المطلوب، ومن طرق التجديد التي سلكها ثلاث طرق[١]، أولها منطق التجديد اللغوي، ويقوم على تغيير هذه اللغة التي غلب عليها الطابع الديني إلى لغة هي في النهاية لغة تستبعد كل العقائد، ومن ذلك الغيب.

فمن شرط اللغة الجديدة المجددة أن يكون «لها ما يقابلها في الحس والمشاهدة والتجربة حتى يمكن ضبط معانيها والرجوع إلى واقع واحد يكون محكاً للمعاني ومرجعاً إذا تضاربت وتعارضت. فألفاظ الجن والملائكة والشياطين بل والخلق والبعث والقيامة كلها ألفاظ تجاوز الحس والمشاهدة، ولا يمكن استعمالها لأنها لا تشير إلى واقع، ولا يقبلها كل الناس، ولا تؤدي دور الإيصال»، وذكر ألفاظ الصفات الخبرية وأدخل فيها ما ليس منها، ثم ذكر السمعيات مثل الميزان والصراط وأمور الآخرة، فهي لا تدل على معانٍ حسية[٢].

ومن الثابت أن أغلب أمور الغيب هي مما لا ينطبق عليها معياره الحسي والتجريبي، وهذا يعني إقصاء كل هذه الكلمات، أو تعبئتها بأمور محسوسة، وهذا في حقيقته هو من إنكار الغيب والتكذيب به، وغالبه مما يدخل في أصل فاسد معروف في القديم والحديث، وهو أن ما لا يحس لا نؤمن به، وسيأتي الجواب عليه في فقرة قادمة بإذن الله.

المثال الرابع: محمد أركون:

يدرس أركون الأصول الغيبية ضمن مفاهيم أخذها من المخزون العلماني الغربي الحديث، مثل: الأسطورة، اللامفكر فيه، الدوغمائية، العجيب الخلاب، التعالي، المقدس، وغيرها من المفاهيم، ويصل من خلالها لتأكيد ما هو من المسلمات عنده حول الغيب الديني؛ وهو الإنكار له. ودراسته تهتم فقط بكيفية

---

(١) التراث والتجديد، حسن حنفي ص١٠٩.

(٢) انظر: المرجع السابق ص١٢١ ص١٢٦.

ظهور مثل هذه الأساطير، وتبعاً لرؤى جديدة حول الأسطورة فهو يتفهم تقبل العقل الإنساني لها بل وحاجته إليها[١].

ففي دراسة له عن «العجيب الخلاب في القرآن» ويركز فيه على الأمر الخارق للعادة، بحث دور العجيب الخلاب في دعم الغيب وأصوله، فمن خلال إيراد القصص القرآني حول آيات الأنبياء وكرامات الأولياء وتعذيب الكافرين بأمور غير معتادة للناس، يتم استغلال هذا الخارق للعادة في دعم قضايا غيبية كما يقول أركون[٢]، ففي النهاية لا تلك الأمور الخارقة للعادة بصحيحة ولكنها أداة مهمة لدعم الغيب، وحتى الغيب إنما هو ضمن الفضاء الأسطوري الذي تنجح تلك الخوارق في تعزيزه وتوسيع دائرته، ثم ذكر أهم الأمور الغيبية التي يدعمها العجيب الخلاب، وهي:

قصة الخلق الأول، ونشأة الكون، وخلق السماء وما فيها من أفلاك، وقصة خلق الإنسان، والكائنات اللامرئية مثل الملائكة والجن والشيطان وإبليس، وموت الإنسان وعالم البرزخ، وعلامات الساعة ونهاية الزمان، والبعث والحساب والآخرة[٣]، فقد جمع أركون هنا كل أصول الغيب، وأراد شطبها بكل سهولة من خلال هذا التحليل، من المسلَّم به أن من مقاصد ذكر الخوارق هو الإقرار بالغيب، بل قد عُدّت المعجزة آية صدق النبي وعلامة لصحة ما أخبر به من أمور الغيب، فلا جديد فيما يذكره، ولكن الفاسد من قوله هو عدم الإقرار بحقيقة هذه الأصول الغيبية.

مناقشة المشككين في الغيب أو المنكرين له بدعاوى علمية:

لمناقشة هذا الباب، أذكر ثلاثة مسارات، ويجمعها أنها الاستدلال بالعالم المخلوق المحسوس المشاهد على عالم الغيب، المخلوق منه وغير المخلوق، أما الأول فهو عن الطريقة الإجمالية للقرآن في إثبات الغيب، وسأكتفي منها بجانب الاستدلال بالمخلوقات على الغيب، والثاني سيكون عن طريق الاستدلال ببعض ما توصل إليه العلم الحديث في عالم المادة، والثالث عن طريق

---

(١) انظر مثلاً: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون ص٣٥، ٢١٠.

(٢) انظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون ص١٨٧ وما بعدها.

(٣) انظر: المرجع السابق ص٢٠٦.

الاستدلال ببعض ما توصل إليه العلم الحديث في عالم الكائنات الحية.

أولاً: مجمل الطريقة القرآنية لإثبات الغيب والرد على المخالفين فيه.

ثانياً: دلالة عالم المخلوقات المادية على الغيب.

ثالثاً: دلالة المخلوقات الحية على الغيب.

أولاً: مجمل الطريقة القرآنية لإثبات الغيب والرد على المخالفين فيه:

لقد جاء ذكر الغيب في القرآن، ولا شك أن العاقل يعلم من حال الأنبياء أن ما جاؤوا به من أمور الغيب هو حق، حتى وإن لم يدللوا عليه بدليل، ومع ذلك ولعلم الله سبحانه بوجود المكذبين والمنكرين والكافرين وبوجود من يتأثر بشبهاتهم من الناس، فقد ذكروا مع الغيب أدلة عظيمة تقرّ بها العقول الصحيحة والفطر السليمة، فجاء الرسل بأعظم الأدلة الخبرية والعقلية والحسية والضرورية وغيرها، قال ـ تعالى ـ: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿١٦٥﴾﴾ [النساء: ١٦٥]، ولا يجد من يريد الحق إلا الخضوع لها والتصديق بما دلت عليه، ومع ذلك فإن من تأثرت فطرته بالشبهات قد يختلط عليه الأمر، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «الإقرار بالخالق وكماله يكون فطرياً ضرورياً في حق من سلمت فطرته، وإن كان مع ذلك تقوم عليه الأدلة الكثيرة. وقد يحتاج إلى الأدلة عليه كثير من الناس عند تغير الفطرة، وأحوال تعرض لها»[١].

يعد النظر في المخلوقات من أعظم الطرق لتحقيق الإيمان بالله ومن أعظم الطرق للإقرار بالغيب؛ لأن من نظر في المخلوقات علم أن جهله بها كبير، وأنها عالَم يصعب الإحاطة به، فإنها وهي المخلوقة المحسوسة نجهل الكثير عنها وهي بين أيدينا فكيف بما غاب عنا، مما تقرّ به العقول واعتنت به الرسالات السماوية، وهو الغيب الديني من الإيمان بالله وعالم الملأ الأعلى والنبوات واليوم الآخر وغيرها من أمور الغيب. إن العالم المخلوق الذي نعلم بعضه ونجهل أكثره ليدل دلالة قطعية عن وجود ما هو أعظم من هذا العالم، وهو غيب يصعب على البشر بحدود أدواتهم المعرفية أن يصلوا إليه، فإنهم لو

(١) الفتاوي ٦/ ٧٣.

تفكروا في المخلوقات لعلموا صعوبة الإحاطة بعلمها فكيف بما هو أعظم منها من شأن الغيب؟! وفي الوقت نفسه يستحيل الإقرار بهذا العالم المخلوق الكبير دون أن يكون خلفه موجد خالق مدبر.

لهذا نجد مثل هذا التنبيه المتكرر بالنظر في عالم المخلوقات للاستدلال بها على عالم الغيب، ومن المهم أن يدرك كل أحد أن طريقة القرآن هي أعظم الطرق، فإذا كان القرآن قد أكثر من الاستدلال بعالم المخلوقات على خالقها وعلى الغيب الذي ينكره المنكرون، فهذا يعني أن هذه الطريقة هي أفضل الطرق لمناقشة المكذبين بالغيب والمنكرين له والكافرين به.

ومن نظر في الآيات التي تأمر بالنظر في المخلوقات وجد فيها حشداً كبيراً من أنواع الأدلة الفطرية والضرورية والحسية والعقلية التي تدل كل عاقل إلى الإقرار بالغيب؛ أي: أن ذكر هذه المخلوقات ودلالاتها على الخالق ليس ذكراً مباشراً مما يناسب صاحب المعرفة المحدودة بل إنه آيات متسعة لأنواع من الأدلة يعجز البشر عن الإتيان بمثلها، ويبقى على المسلم النظر فيها وطلب الفتح من الفتاح سبحانه بأن يكشف له من عجائب كتابه المبين «الذي هو حبل الله المتين والذكر الحكيم والصراط المستقيم، الذي لا تزيغ به الأهواء، ولا تلتبس به الألسن، ولا يخلق عن كثرة الترديد، ولا تنقضي عجائبه، ولا يشبع منه العلماء، من قال به صدق، ومن عمل به أجر، ومن حكم به عدل، ومن دعا إليه هدي إلى صراط مستقيم، ومن تركه من جبار قصمه الله، ومن ابتغى الهدى في غيره أضله الله»[1].

عندما واجه الإسلام الشرك والكفر كان له طرقه في ذلك، ومن أشهرها إلجاؤهم للنظر في هذا العالم المخلوق، ففي ذلك عبرة لصاحب العقل السليم، فيترك الملحد والكافر التكذيب ويترك المشرك عبادة غير الله. ويعلم المسلم في كل زمان أن ما دلنا عليه القرآن هو الأهدى في دعوة هؤلاء، فهو من خالق

---

(١) رواه الترمذي برقم (٢٨٣١) وقال: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه وإسناده مجهول وفي الحارث مقال، وضعفه الألباني في مشكاة المصابيح برقم (٢١٣٨)، وقد ساقه ابن تيمية كاقتباس دون نسبة في افتتاح مقدمة التفسير [الفتاوى ١٣/ ٣٣٠]، فمعانيه جميلة وصحيحة.

البشر وهو أعلم بما يصلح حالهم، وإذا كان الانحراف الأبرز زمن النبوة هو الشرك، وفي باب توحيد الألوهية، فإن الانحراف الأبرز هذا الزمان ولا سيّما في الفكر التغريبي وقدوتهم الغربيين هو في باب الربوبية وغالب الغيب، وما جاء في القرآن من الاستدلال بالمخلوقات على الخالق هو ردٌّ مباشر على منكري الربوبية والمنحرفين في الغيب، ولكن ليس للوقوف عند هذا الباب، وإنما من أجل الانتقال منه إلى باب توحيد العبادة[1].

عند النظر في الآيات الكثيرة حول الاستدلال بالمخلوقات على الغيب وعلى الخالق، نجد تعقيباً لأغلب الآيات يحرك العقل نحو الإقرار بالخالق سبحانه، ومن ثم ما يلزم منه من الإيمان به سبحانه، والاستسلام له وتحقيق عبوديته وتوحيده.

ونجد أكثر من صورة للتعقيب ومنها صورتان يكثر ورودهما، صورة ترتبط بالخالق سبحانه، وصورة ترتبط بالمخلوق، أما التي ترتبط بالخالق فيأتي التعقيب ببيان علم الله سبحانه وقدرته وحكمته وواسع إرادته وما في بابها. من مثل: ﴿ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ﴾، ﴿تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾، ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ٱلْكَبِيرُ ٱلْمُتَعَالِ ۝٩﴾، ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ ۝٨٦﴾، ﴿إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾، ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾، ﴿إِن كُنَّا فَٰعِلِينَ﴾، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾، ﴿وَأَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾، ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ﴾، ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْكَبِيرُ﴾، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾، ﴿وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ﴾، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾، ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾، ﴿وَمَا كُنَّا عَنِ ٱلْخَلْقِ غَٰفِلِينَ﴾، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾، ﴿فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾، ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ ۝٩﴾، ﴿وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾، ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾، ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْقَدِيرُ﴾، ﴿إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ﴾، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾، ﴿ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ﴾، ﴿أَلَا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفَّٰرُ﴾، وغيرها.

وأما التي ترتبط بالمخلوق فالتعقيب بما يتعلق بالإنسان من جهة حثّه على

---

(١) من بين أبرز الكتابات في هذا الباب ما كتبه ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في كتابه: (مفتاح دار السعادة)، ومن الكتابات المعاصرة كتاب: الشيخ عبد الرحمٰن حسن الميداني (براهين وأدلة إيمانية)، وهناك رسالة علمية بعنوان: (الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد) لسعود العريفي.

الثمرة من نَظَره في هذا الخلق، من مثل: ﴿أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾، ﴿أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾، ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾، ﴿أَفَلَا تَسْمَعُونَ﴾، ﴿أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾، ﴿أَفَلَا يَشْكُرُونَ﴾، ﴿لِأُوْلِي الْأَلْبَابِ﴾، ﴿لِأُوْلِي الْأَبْصَارِ﴾، ﴿لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾، ﴿لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾، ﴿لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾، ﴿لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ﴾، ﴿لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾، ﴿لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ﴾، ﴿لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ﴾، ﴿لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾، ﴿لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾، ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾، ﴿قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ﴾، ﴿لَآيَةً لِلْمُؤْمِنِينَ﴾، ﴿لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ﴾، ﴿لَآيَاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِينَ﴾، وغيرها[١].

خلق السماوات والأرض وخلق الإنسان:

لقد نبه الله سبحانه على أمرين من خلقه بأكثر من أسلوب، والعاقل عند إحسانه النظر فيهما، يستسلم لله سبحانه، ويقر بوجوده وربوبيته وألوهيته، ويتوجه بقلبه إليه، ويقر بالغيب الكبير، وهما: «السماوات والأرض». والغالب أنه يراد منها جانبها المادي المحسوس، و«الإنسان» الذي يمثل الكائنات الحية، ومن ذلك قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴿٣٥﴾ أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَل لَا يُوقِنُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [الطور: ٣٥ ـ ٣٦]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿مَا أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا ﴿٥١﴾﴾ [الكهف: ٥١]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾﴾ [فصلت: ٥٣]، ففي آيتي الطور تنبيه لكل عاقل بسؤالين مهمين عمن خلق البشر وخلق السماوات والأرض، فمن تفكر في هذين الخلقين لا بد أن يصل لحقيقة واحدة، أن الله هو الخالق. وعندما خلق الله الإنسان والسماوات والأرض لم يُشهد المنكرين ولا الضالين، وما نعرفه إنما هو بالخبر أو بما أرانا الله في الآفاق والأنفس. والمقصود أن هذين العالمين المخلوقين «الإنسان والسماوات والأرض» فيهما من الدلالة على خالقهما ما يكفي لكل عاقل نظر فيهما، ولهذا يأتي ذكرهما كثيراً في القرآن، ليعلم المعتبر بهما أن القرآن حق، وما فيه من غيب حق، وكفى بالله شهيداً.

وعالم المخلوقات المشاهدة تدل على الخالق، وتدل على الغيب المخلوق

---

(١) انظر: الفهرس الموضوعي لآيات القرآن الكريم، محمد مصطفى ص٥٧ ـ ٨٣.

الذي قد خلق أو هو مما سيأتي عليه الخلق مع الزمن، قال ـ تعالى ـ: ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٨]، قال ابن الجوزي رَحِمَهُ اللَّهُ: «قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ ذكر قوم من المفسرين: أن المراد به عجائب المخلوقات في السماوات والأرض التي لم يُطّلع عليها»[١].

والآن أستعرض بعض الآيات القرآنية حول تنبيه الإنسان للنظر في المخلوقات، وأثر ذلك في الإيمان بالغيب وأهمه الإيمان بالله سبحانه وتحقيق عبوديته، لنكشف فيها طريقة القرآن في الرد على منكري الغيب أو المنحرفين فيه.

ومن المناسب في هذا الباب الافتتاح بكلام مهم للشيخ العلامة الشنقيطي رَحِمَهُ اللَّهُ حول مثل هذه الآيات، ومن ذلك قوله رَحِمَهُ اللَّهُ في تفسير قوله ـ تعالى ـ: ﴿قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [يونس: ١٠١]: «أمر الله جل وعلا جميع عباده أن ينظروا ماذا خلق في السماوات والأرض من المخلوقات الدالة على عظم خالقها، وكماله، وجلاله، واستحقاقه لأن يعبد وحده جل وعلا. وأشار لمثل ذلك بقوله: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ الآية [فصلت: ٥٣]، ووبخ في سورة «الأعراف» من لم يمتثل هذا الأمر وهدده بأنه قد يعاجله الموت فينقضي أجله قبل أن ينظر في ما أمره الله جل وعلا أن ينظر فيه لينبه بذلك على وجوب المبادرة في امتثال أمر الله ـ جل وعلا ـ وذلك في قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ وَأَنْ عَسَىٰ أَن يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ﴾ الآية [الأعراف: ١٨٥]»[٢].

وقال رَحِمَهُ اللَّهُ في آية ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ من سورة [النحل: ١١]: «اعلم أن النظر في هذه الآيات واجب، لما تقرر في الأصول «أن صيغة الأمر تقتضي الوجوب إلا لدليل يصرفها عن الوجوب». والله جل وعلا أمر الإنسان أن ينظر إلى طعامه الذي به حياته، ويفكر في الماء الذي هو سبب إنبات حبه ـ من أنزله!؟ ثم بعد إنزال الماء وري الأرض من يقدر على شق الأرض عن النبات وإخراجه منها!؟ ثم من يقدر على إخراج الحب من ذلك النبات!؟ ثم من يقدر على تنميته حتى يصير صالحاً للأكل!؟ ﴿انظُرُوا إِلَىٰ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ﴾

(١) زاد المسير لابن الجوزي ٤/٣٢٨.

(٢) أضواء البيان ٢/٤٩٣.

الآية [الأنعام: ٩٩]. وذلك في قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ ﴿٢٤﴾ أَنَّا صَبَبْنَا ٱلْمَآءَ صَبًّا ﴿٢٥﴾ ثُمَّ شَقَقْنَا ٱلْأَرْضَ شَقًّا ﴿٢٦﴾ فَأَنۢبَتْنَا فِيهَا حَبًّا ﴿٢٧﴾ وَعِنَبًا وَقَضْبًا ﴿٢٨﴾ وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا ﴿٢٩﴾ وَحَدَآئِقَ غُلْبًا ﴿٣٠﴾ وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ﴿٣١﴾ مَّتَٰعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَٰمِكُمْ ﴿٣٢﴾﴾ [عبس: ٢٤ ـ ٣٢].

وكذلك يجب على الإنسان النظر في الشيء الذي خلق منه، لقوله ـ تعالى ـ: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ﴿٥﴾﴾ [الطارق: ٥] وظاهر القرآن: أن النظر في ذلك واجب، ولا دليل يصرف عن ذلك»[1].

وقال ﷺ في تفسير قوله ـ تعالى ـ: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُرِيكُمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُنَزِّلُ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ رِزْقًا ۚ وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَن يُنِيبُ ﴿١٣﴾﴾ [غافر: ١٣]: «وقد دلت آية المؤمن هذه، وما في معناها من الآيات على أن غير أولي الألباب المتذكرين المذكورين آنفاً، لا يتذكر ولا يتعظ بالآيات، بل يعرض عنها أشد الإعراض. وقد جاء هذا المعنى موضحاً، في آيات كثيرة من كتاب الله، كقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَكَأَيِّن مِّنْ ءَايَةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ ﴿١٠٥﴾﴾ [يوسف: ١٠٥]. وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَإِن يَرَوْا۟ ءَايَةً يُعْرِضُوا۟ وَيَقُولُوا۟ سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ ﴿٢﴾﴾ [القمر: ٢] وقوله: ﴿وَإِذَا رَأَوْا۟ ءَايَةً يَسْتَسْخِرُونَ ﴿١٤﴾﴾ [الصافات: ١٤]. وقوله ـ تعالى ـ: ﴿قُلِ ٱنظُرُوا۟ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَمَا تُغْنِى ٱلْءَايَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ ﴿١٠١﴾﴾ [يونس: ١٠١] وقوله: ﴿وَمَا تَأْتِيهِم مِّنْ ءَايَةٍ مِّنْ ءَايَٰتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا۟ عَنْهَا مُعْرِضِينَ ﴿٤﴾﴾ [الأنعام: ٤] في الأنعام ويس إلى غير ذلك من الآيات»[2].

فمن الآيات في هذا الباب:

قوله ـ تعالى ـ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [البقرة: ٢١ ـ ٢٢].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾﴾ [البقرة: ١٦٤].

---

(١) المرجع السابق ٣/٢٢٢.

(٢) المرجع السابق ٧/٧٨.

وقال ـ تعالى ـ: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ ۖ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٢٥٨﴾﴾ [البقرة: ٢٥٨]، وليس المقام ذكر ما في طريقة النبي إبراهيم عليه السلام فمقام ذلك واسع، ولكن انظر بماذا ناظر إبراهيم الخليل هذا المنكر المكذب، فقد ناقشه بعالم المخلوقات لإثبات الخالق سبحانه، فهذه من طريقة الأنبياء عليهم السلام كما ستأتي أمثلة أخرى.

وقال ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ فَالِقُ ٱلْحَبِّ وَٱلنَّوَىٰ ۖ يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ ٱلْمَيِّتِ مِنَ ٱلْحَىِّ ۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ ۖ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ ﴿٩٥﴾ فَالِقُ ٱلْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ ٱلَّيْلَ سَكَنًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ حُسْبَانًا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴿٩٦﴾ وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهْتَدُوا۟ بِهَا فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۗ قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٩٧﴾ وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ ۗ قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ ﴿٩٨﴾ وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ نَبَاتَ كُلِّ شَىْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا وَمِنَ ٱلنَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّٰتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍ ۗ ٱنظُرُوٓا۟ إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَيَنْعِهِۦٓ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكُمْ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٩٩﴾﴾ [الأنعام: ٩٥ ـ ٩٩].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٥٤﴾﴾ [الأعراف: ٥٤].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ وَأَنْ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَدِ ٱقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ ۖ فَبِأَىِّ حَدِيثٍۭ بَعْدَهُۥ يُؤْمِنُونَ ﴿١٨٥﴾﴾ [الأعراف: ١٨٥].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۖ مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ إِذْنِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٣﴾﴾ [يونس: ٣].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُۥ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا۟ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ ۚ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۚ يُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٥﴾ إِنَّ فِى ٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَّقُونَ ﴿٦﴾ إِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا وَرَضُوا۟ بِٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَٱطْمَأَنُّوا۟ بِهَا وَٱلَّذِينَ هُمْ عَنْ ءَايَٰتِنَا غَٰفِلُونَ ﴿٧﴾﴾ [يونس: ٥ ـ ٧]، ومن الدلالات المهمة التي ترشدنا إليها

هذه الآية خطورة الرضا بالدنيا والافتتان بها ونسيان الآخرة، إذ يغلب عليهم الغفلة عن آيات الله، ومن تأمل حال المنحرفين في الغيب يجد فيهم هذه الصفة، فعندهم تكذيب بلقاء الله واغترار بهذه الحياة. قال السعدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «يقول ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا﴾؛ أي: لا يطمعون بلقاء الله، الذي هو أكبر ما طمع فيه الطامعون، وأعلى ما أمله المؤملون، بل أعرضوا عن ذلك، وربما كذبوا به ﴿وَرَضُوا۟ بِٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ بدلاً عن الآخرة.

﴿وَٱطْمَأَنُّوا۟ بِهَا﴾ أي: ركنوا إليها، وجعلوها غاية مرامهم ونهاية قصدهم، فسعوا لها وأكبوا على لذاتها وشهواتها، بأي طريق حصلت حصلوها، ومن أي وجه لاحت ابتدروها، قد صرفوا إرادتهم ونياتهم وأفكارهم وأعمالهم إليها. فكأنهم خلقوا للبقاء فيها، وكأنها ليست دار ممر، يتزود منها المسافرون إلى الدار الباقية التي إليها يرحل الأولون والآخرون، وإلى نعيمها ولذاتها شمر الموفقون.

﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ عَنْ ءَايَـٰتِنَا غَـٰفِلُونَ﴾ فلا ينتفعون بالآيات القرآنية، ولا بالآيات الأفقية والنفسية، والإعراض عن الدليل مستلزم للإعراض والغفلة عن المدلول المقصود»[(١)].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿فَذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمُ ٱلْحَقُّ ۖ فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَـٰلُ ۖ فَأَنَّىٰ تُصْرَفُونَ ﴿٣٢﴾﴾ [يونس: ٣١ ـ ٣٢].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَكَأَيِّن مِّنْ ءَايَةٍ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ ﴿١٠٥﴾ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴿١٠٦﴾﴾ [يوسف: ١٠٥ ـ ١٠٦].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى رَفَعَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ۖ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ ۖ كُلٌّ يَجْرِى لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ يُفَصِّلُ ٱلْـَٔايَـٰتِ لَعَلَّكُم بِلِقَآءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ ﴿٢﴾ وَهُوَ ٱلَّذِى مَدَّ ٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنْهَـٰرًا ۖ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ ۖ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٣﴾ وَفِى ٱلْأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَـٰوِرَٰتٌ وَجَنَّـٰتٌ مِّنْ أَعْنَـٰبٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَىٰ بِمَآءٍ وَٰحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِى ٱلْأُكُلِ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٤﴾﴾ [الرعد: ٢ ـ ٤].

---

(١) تفسير السعدي ص٣٥٨.

وقال ـ تعالى ـ: ﴿اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنثَىٰ وَمَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُ بِمِقْدَارٍ ﴿٨﴾ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ ﴿٩﴾﴾ [الرعد: ٨ ـ ٩].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: ١٠].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِم بَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَظَلُّوا فِيهِ يَعْرُجُونَ ﴿١٤﴾ لَقَالُوا إِنَّمَا سُكِّرَتْ أَبْصَارُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَّسْحُورُونَ ﴿١٥﴾ وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ ﴿١٦﴾ وَحَفِظْنَاهَا مِن كُلِّ شَيْطَانٍ رَّجِيمٍ ﴿١٧﴾ إِلَّا مَنِ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ مُّبِينٌ ﴿١٨﴾ وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ شَيْءٍ مَّوْزُونٍ ﴿١٩﴾ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ وَمَن لَّسْتُمْ لَهُ بِرَازِقِينَ ﴿٢٠﴾ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴿٢١﴾ وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ فَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ ﴿٢٢﴾﴾ [الحجر: ١٤ ـ ٢٢]، وفي هذه الآيات بيان حال المكذبين، فعندهم من مرض العناد ما يجعلهم حتى عند تحقيق مطالبهم الحسية عن أمور غيبية يكابرون ويدعون بأنهم قد أغلقت أبصارهم أو سحروا، ثم تحول الخطاب إلى العالم المحسوس الذي يرونه وأن فيه كفاية لو عقلوا وتركوا العناد.

وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَإِنَّ السَّاعَةَ لَآتِيَةٌ فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ ﴿٨٥﴾﴾ [الحجر: ٨٥ ـ ٨٦]، وقد ورد هذا المعنى في أكثر من موضع، الاستدلال بهذا العالم المحسوس الذي يدل كل شيء فيه أنه لا عبث فيه، ومن ثم لا بد من غيب بعده وخلفه يكون غاية من هذا الحق الذي خلق به الخلق، فجاء هنا ذكر اليوم الآخر عقب ذكر خلق السماوات والأرض وما بينهما، قال الشيخ الشنقيطي رحمه الله: «ذكر تعالى في هذه الآية الكريمة أنه ما خلق السماوات والأرض وما بينهما إلا بالحق؛ أي: ليدل بذلك على أنه المستحق لأن يعبد وحده، وأنه يكلف الحق ويجازيهم على أعمالهم. فدلت الآية على أنه لم يخلق الخلق عبثاً ولا لعباً ولا باطلاً. وقد أوضح ذلك في آيات كثيرة، كقوله: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَٰلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ ﴿٢٧﴾﴾ [ص: ٢٧]، وقوله: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [آل عمران: ١٩١]، وقوله: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ ﴿٣٨﴾ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ الآية [الدخان: ٣٨ ـ ٣٩]، وقوله: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ

أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾ فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْكَرِيمِ ﴿١١٦﴾﴾ [المؤمنون: ١١٥ ـ ١١٦]، وقوله: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ لِيَجْزِىَ ٱلَّذِينَ أَسَٰٓـُٔوا۟ بِمَا عَمِلُوا۟ وَيَجْزِىَ ٱلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ بِٱلْحُسْنَى ﴿٣١﴾﴾ [النجم: ٣١]، وقوله: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴿٣٦﴾ أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِىٍّ يُمْنَىٰ ﴿٣٧﴾﴾ [القيامة: ٣٦ ـ ٣٧] إلى غير ذلك من الآيات»[1].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ ۚ تَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٣﴾ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ﴿٤﴾ وَٱلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَا ۗ لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَٰفِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴿٥﴾ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ﴿٦﴾ وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا۟ بَٰلِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ ٱلْأَنفُسِ ۚ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿٧﴾ وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً ۚ وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٨﴾ وَعَلَى ٱللَّهِ قَصْدُ ٱلسَّبِيلِ وَمِنْهَا جَآئِرٌ ۚ وَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٩﴾ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً ۖ لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ ﴿١٠﴾ يُنۢبِتُ لَكُم بِهِ ٱلزَّرْعَ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلنَّخِيلَ وَٱلْأَعْنَٰبَ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١١﴾ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ ۖ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتٌۢ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٢﴾ وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهُۥٓ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ ﴿١٣﴾ وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا۟ مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى ٱلْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٤﴾ وَأَلْقَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِىَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَٰرًا وَسُبُلًا لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٥﴾ وَعَلَٰمَٰتٍ ۚ وَبِٱلنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ ﴿١٦﴾ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ۗ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿١٧﴾ وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَةَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٨﴾ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعْلِنُونَ ﴿١٩﴾﴾ [النحل: ٣ ـ ١٩].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَٱللَّهُ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ ﴿٦٥﴾ وَإِنَّ لَكُمْ فِى ٱلْأَنْعَٰمِ لَعِبْرَةً ۖ نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِى بُطُونِهِۦ مِنۢ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَّبَنًا خَالِصًا سَآئِغًا لِّلشَّٰرِبِينَ ﴿٦٦﴾ وَمِن ثَمَرَٰتِ ٱلنَّخِيلِ وَٱلْأَعْنَٰبِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٦٧﴾ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴿٦٨﴾ ثُمَّ كُلِى مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ فَٱسْلُكِى سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا ۚ يَخْرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٦٩﴾ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّىٰكُمْ

---

(١) أضواء البيان ٣/١٩١ ـ ١٩٢.

وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرْذَلِ ٱلْعُمُرِ لِكَىْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْـًٔا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ ﴿٧٠﴾ وَٱللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِى ٱلرِّزْقِ ۚ فَمَا ٱلَّذِينَ فُضِّلُوا۟ بِرَآدِّى رِزْقِهِمْ عَلَىٰ مَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَآءٌ ۚ أَفَبِنِعْمَةِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴿٧١﴾ وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَزْوَٰجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَـٰتِ ۚ أَفَبِٱلْبَـٰطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَتِ ٱللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ ﴿٧٢﴾ وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِّنَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْتَطِيعُونَ ﴿٧٣﴾ فَلَا تَضْرِبُوا۟ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٧٤﴾﴾ [النحل: ٦٥ ـ ٧٤].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا يَـٰمُوسَىٰ ﴿٤٩﴾ قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ﴿٥٠﴾﴾ [طه: ٤٩ ـ ٥٠]، وهذا مثل طريقة إبراهيم ﷺ في جوابه للمنكر المعاند، فعند إنكاره للرب وتكذيبه بأعظم غيب، جاء جواب نبي الله موسى ﷺ بصرفه إلى دليل محسوس مشاهد يدله على الغيب.

وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَـٰعِبِينَ ﴿١٦﴾ لَوْ أَرَدْنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّٱتَّخَذْنَـٰهُ مِن لَّدُنَّآ إِن كُنَّا فَـٰعِلِينَ ﴿١٧﴾﴾ [الأنبياء: ١٦ ـ ١٧].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَنَّ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَـٰهُمَا ۖ وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ ۖ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ﴿٣٠﴾ وَجَعَلْنَا فِى ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِىَ أَن تَمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلًا لَّعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ ﴿٣١﴾ وَجَعَلْنَا ٱلسَّمَآءَ سَقْفًا مَّحْفُوظًا ۖ وَهُمْ عَنْ ءَايَـٰتِهَا مُعْرِضُونَ ﴿٣٢﴾﴾ [الأنبياء: ٣٠ ـ ٣٢].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ ۚ وَنُقِرُّ فِى ٱلْأَرْحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوٓا۟ أَشُدَّكُمْ ۖ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرْذَلِ ٱلْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنۢ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْـًٔا ۚ وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنۢبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ ﴿٥﴾ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّهُۥ يُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٦﴾﴾ [الحج: ٥ ـ ٦]، هذه صورة من صور لفت المرتابين في أمر عظيم من أمور الغيب، وهو اليوم الآخر، وقد جاءت صور مختلفة للدلالة على اليوم الآخر، وذلك أن إنكاره كان أكثر من غيره.

وقال ـ تعالى ـ: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ يُولِجُ ٱلَّيْلَ فِى ٱلنَّهَارِ وَيُولِجُ ٱلنَّهَارَ فِى ٱلَّيْلِ وَأَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ ﴿٦١﴾ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ هُوَ ٱلْبَـٰطِلُ وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْكَبِيرُ ﴿٦٢﴾ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ

ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَتُصْبِحُ ٱلْأَرْضُ مُخْضَرَّةً إِنَّ ٱللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ ﴿٦٣﴾ لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ ﴿٦٤﴾ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلْفُلْكَ تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ وَيُمْسِكُ ٱلسَّمَآءَ أَن تَقَعَ عَلَى ٱلْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿٦٥﴾﴾ [الحج: ٦١ ـ ٦٥].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ ﴿١٤﴾ ثُمَّ إِنَّكُم بَعْدَ ذَٰلِكَ لَمَيِّتُونَ ﴿١٥﴾ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ تُبْعَثُونَ ﴿١٦﴾ وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَآئِقَ وَمَا كُنَّا عَنِ ٱلْخَلْقِ غَٰفِلِينَ ﴿١٧﴾﴾ [المؤمنون: ١٢ ـ ١٧].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾ وَهُوَ ٱلَّذِى ذَرَأَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ وَإِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴿٧٩﴾ وَهُوَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ وَلَهُ ٱخْتِلَٰفُ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٨٠﴾ بَلْ قَالُوا۟ مِثْلَ مَا قَالَ ٱلْأَوَّلُونَ ﴿٨١﴾ قَالُوٓا۟ أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَٰمًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ ﴿٨٢﴾ لَقَدْ وُعِدْنَا نَحْنُ وَءَابَآؤُنَا هَٰذَا مِن قَبْلُ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٨٣﴾ قُل لِّمَنِ ٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٤﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٨٥﴾ قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلسَّبْعِ وَرَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٨٦﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٨٧﴾ قُلْ مَنۢ بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٨﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ ﴿٨٩﴾﴾ [المؤمنون: ٧٨ ـ ٨٩].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلْمَصِيرُ ﴿٤٢﴾ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يُزْجِى سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُۥ ثُمَّ يَجْعَلُهُۥ رُكَامًا فَتَرَى ٱلْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَٰلِهِۦ وَيُنَزِّلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن جِبَالٍ فِيهَا مِنۢ بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِۦ مَن يَشَآءُ وَيَصْرِفُهُۥ عَن مَّن يَشَآءُ يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِۦ يَذْهَبُ بِٱلْأَبْصَٰرِ ﴿٤٣﴾ يُقَلِّبُ ٱللَّهُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ ﴿٤٤﴾ وَٱللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّن مَّآءٍ فَمِنْهُم مَّن يَمْشِى عَلَىٰ بَطْنِهِۦ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِى عَلَىٰ رِجْلَيْنِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِى عَلَىٰٓ أَرْبَعٍ يَخْلُقُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٤٥﴾﴾ [النور: ٤٢ ـ ٤٥].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ﴿٢﴾﴾ [الفرقان: ٢].

وقال تعالى: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى جَعَلَ فِى ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَٰجًا وَقَمَرًا مُّنِيرًا ﴿٦١﴾ وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ خِلْفَةً لِّمَنْ أَرَادَ أَن يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا ﴿٦٢﴾﴾ [الفرقان: ٦١ ـ ٦٢].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الْأَرْضِ كَمْ أَنبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ ۝٧ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُم مُّؤْمِنِينَ ۝٨ وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ۝٩﴾ [الشعراء: ٧ ـ ٩].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ ۝٢٣ قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ ۝٢٤ قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلَا تَسْتَمِعُونَ ۝٢٥ قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ ۝٢٦ قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ ۝٢٧ قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ۝٢٨﴾ [الشعراء: ٢٣ ـ ٢٨]، سبق ذكر مثل هذا من الحوار بين الأنبياء والمكذبين، فإذا جاء طلب الشهادة الحسية على الغيب جاء الرد النبوي على المنكر المكذب بلفت نظره إلى هذا الخلق العظيم: السماوات والأرض، والإنسان، فهذا الخلق العجيب يدل دلالة ضرورية على الخالق، ومن ثم وجوب الإيمان به وعبادته.

وقال ـ تعالى ـ: ﴿أَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا اللَّيْلَ لِيَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ۝٨٦﴾ [النمل: ٨٦].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِن جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُم بِضِيَاءٍ أَفَلَا تَسْمَعُونَ ۝٧١ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِن جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُم بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ۝٧٢ وَمِن رَّحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِن فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ۝٧٣ وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ ۝٧٤﴾ [القصص: ٧١ ـ ٧٤].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ ۝٤٤﴾ [العنكبوت: ٤٤]، قال السعدي رَحِمَهُ اللَّهُ: «بالحق، أي: لم يخلقها عبثاً ولا سدى، ولا لغير فائدة، وإنما خلقها، ليقوم أمره وشرعه، ولتتم نعمته على عباده، وليروا من حكمته وقهره وتدبيره، ما يدلهم على أنه وحده معبودهم ومحبوبهم وإلههم. ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ ۝٧٧﴾ على كثير من المطالب الإيمانية، إذا تدبرها المؤمن رأى ذلك فيها عياناً»[1].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ ۝٧﴾

(١) تفسير السعدي ص٦٣١ ـ ٦٣٢.

أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِم مَّا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ ﴿٨﴾ أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَٰكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴿٩﴾ ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاءُوا السُّوأَىٰ أَن كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِئُونَ ﴿١٠﴾ اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿١١﴾﴾ [الروم: ٧ ـ ١١]، وهنا جاء ذكر الأنفس ـ الإنسان، والسماوات والأرض[١].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَلِقَاءِ الْآخِرَةِ فَأُولَٰئِكَ فِي الْعَذَابِ مُحْضَرُونَ ﴿١٦﴾ فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ ﴿١٧﴾ وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ ﴿١٨﴾ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ ﴿١٩﴾ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ ﴿٢٠﴾ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ ﴿٢٢﴾ وَمِنْ آيَاتِهِ مَنَامُكُم بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِغَاؤُكُم مِّن فَضْلِهِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ ﴿٢٣﴾ وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٢٤﴾ وَمِنْ آيَاتِهِ أَن تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِّنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنتُمْ تَخْرُجُونَ ﴿٢٥﴾ وَلَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَّهُ قَانِتُونَ ﴿٢٦﴾ وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٢٧﴾﴾ [الروم: ١٦ ـ ٢٧].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَن يُرْسِلَ الرِّيَاحَ مُبَشِّرَاتٍ وَلِيُذِيقَكُم مِّن رَّحْمَتِهِ وَلِتَجْرِيَ الْفُلْكُ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِن فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٤٦﴾ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ رُسُلًا إِلَىٰ قَوْمِهِمْ فَجَاءُوهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَانتَقَمْنَا مِنَ الَّذِينَ أَجْرَمُوا وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٤٧﴾ اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ وَيَجْعَلُهُ كِسَفًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ فَإِذَا أَصَابَ بِهِ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ﴿٤٨﴾ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلِ أَن يُنَزَّلَ عَلَيْهِم مِّن قَبْلِهِ لَمُبْلِسِينَ ﴿٤٩﴾ فَانظُرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ

---

(١) انظر: المرجع السابق ص٦٣٧.

مَوْتِهَآ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٥٠﴾ وَلَئِنْ أَرْسَلْنَا رِيحًا فَرَأَوْهُ مُصْفَرًّا لَّظَلُّواْ مِنۢ بَعْدِهِۦ يَكْفُرُونَ ﴿٥١﴾ فَإِنَّكَ لَا تُسْمِعُ ٱلْمَوْتَىٰ وَلَا تُسْمِعُ ٱلصُّمَّ ٱلدُّعَآءَ إِذَا وَلَّوْاْ مُدْبِرِينَ ﴿٥٢﴾ وَمَآ أَنتَ بِهَٰدِ ٱلْعُمْيِ عَن ضَلَٰلَتِهِمْ إِن تُسْمِعُ إِلَّا مَن يُؤْمِنُ بِـَٔايَٰتِنَا فَهُم مُّسْلِمُونَ ﴿٥٣﴾ ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَهُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْقَدِيرُ ﴿٥٤﴾﴾ [الروم: ٤٦ ـ ٥٤].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا وَأَلْقَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ ﴿١٠﴾ هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦ بَلِ ٱلظَّٰلِمُونَ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿١١﴾﴾ [لقمان: ١٠ ـ ١١].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿ذَٰلِكَ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ٱلْعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٦﴾ ٱلَّذِيٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُۥ وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ ﴿٧﴾ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُۥ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ ﴿٨﴾ ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿٩﴾﴾ [السجدة: ٦ ـ ٩].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَٰجًا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِۦ وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِۦٓ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴿١١﴾ وَمَا يَسْتَوِي ٱلْبَحْرَانِ هَٰذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَآئِغٌ شَرَابُهُۥ وَهَٰذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَمِن كُلٍّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُونَ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى ٱلْفُلْكَ فِيهِ مَوَاخِرَ لِتَبْتَغُواْ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٢﴾ يُولِجُ ٱلَّيْلَ فِي ٱلنَّهَارِ وَيُولِجُ ٱلنَّهَارَ فِي ٱلَّيْلِ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ ٱلْمُلْكُ وَٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ مَا يَمْلِكُونَ مِن قِطْمِيرٍ ﴿١٣﴾﴾ [فاطر: ١١ ـ ١٣].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ ثَمَرَٰتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهَا وَمِنَ ٱلْجِبَالِ جُدَدٌۢ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ ﴿٢٧﴾ وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلْأَنْعَٰمِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ كَذَٰلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ﴿٢٨﴾﴾ [فاطر: ٢٧ ـ ٢٨].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلْأَرْضُ ٱلْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَٰهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ ﴿٣٣﴾ وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّٰتٍ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَٰبٍ وَفَجَّرْنَا فِيهَا مِنَ ٱلْعُيُونِ ﴿٣٤﴾ لِيَأْكُلُواْ مِن ثَمَرِهِۦ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ أَفَلَا يَشْكُرُونَ ﴿٣٥﴾ سُبْحَٰنَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلْأَزْوَٰجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنۢبِتُ ٱلْأَرْضُ وَمِنْ أَنفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٦﴾ وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلَّيْلُ نَسْلَخُ

مِنْهُ ٱلنَّهَارَ فَإِذَا هُم مُّظْلِمُونَ ﴿٣٧﴾ وَٱلشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴿٣٨﴾ وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ﴿٣٩﴾ ... ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِي لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٤٠﴾ وَءَايَةٌ لَّهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي ٱلْفُلْكِ ٱلْمَشْحُونِ ﴿٤١﴾ وَخَلَقْنَا لَهُم مِّن مِّثْلِهِۦ مَا يَرْكَبُونَ ﴿٤٢﴾ وَإِن نَّشَأْ نُغْرِقْهُمْ فَلَا صَرِيخَ لَهُمْ وَلَا هُمْ يُنقَذُونَ ﴿٤٣﴾ إِلَّا رَحْمَةً مِّنَّا وَمَتَٰعًا إِلَىٰ حِينٍ ﴿٤٤﴾﴾ [يس: ٣٣ ـ ٤٤].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ﴿٧٧﴾ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ﴿٨٠﴾ أَوَلَيْسَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٨١﴾ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾ فَسُبْحَٰنَ ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٨٣﴾﴾ [يس: ٧٧ ـ ٨٣].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ ٱلنَّارِ ﴿٢٧﴾﴾ [ص: ٢٧].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ يُكَوِّرُ ٱلَّيْلَ عَلَى ٱلنَّهَارِ وَيُكَوِّرُ ٱلنَّهَارَ عَلَى ٱلَّيْلِ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى أَلَا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفَّٰرُ ﴿٥﴾ خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْأَنْعَٰمِ ثَمَٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ خَلْقًا مِّنۢ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَٰتٍ ثَلَٰثٍ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ ٱلْمُلْكُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّىٰ تُصْرَفُونَ ﴿٦﴾﴾ [الزمر: ٥ ـ ٦].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿مَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا عَمَّآ أُنذِرُوا مُعْرِضُونَ ﴿٣﴾﴾ [الأحقاف: ٣]، في آية «ص» ورد أنه لم يخلق ذلك باطلاً، وفي «الزمر» و«الأحقاف» أنه خلقها بالحق، وقد سبق مثلها في سورة الحجر.

وقال ـ تعالى ـ: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴿٦٢﴾ لَّهُۥ مَقَالِيدُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ أُولَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ﴿٦٣﴾﴾ [الزمر: ٦٢ ـ ٦٣].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٥٧﴾﴾ [غافر: ٥٧].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَنْعَٰمَ لِتَرْكَبُوا مِنْهَا وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ

﴿٧٩﴾ وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ وَلِتَبْلُغُوا عَلَيْهَا حَاجَةً فِي صُدُورِكُمْ وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ ﴿٨٠﴾ وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ فَأَيَّ آيَاتِ اللَّهِ تُنْكِرُونَ ﴿٨١﴾﴾ [غافر: ٧٩ ـ ٨١].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٩﴾ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلسَّائِلِينَ ﴿١٠﴾ ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴿١١﴾ فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴿١٢﴾﴾ [فصلت: ٩ ـ ١٢].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ ﴿٦﴾ وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ﴿٧﴾ تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ ﴿٨﴾ وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ ﴿٩﴾ وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ ﴿١٠﴾ رِزْقًا لِلْعِبَادِ وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ ﴿١١﴾﴾ [ق: ٦ ـ ١١].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٢١﴾ وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ ﴿٢٢﴾ فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنْطِقُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الذاريات: ٢٠ ـ ٢٣].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾﴾ [القمر: ٤٩].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿نَحْنُ خَلَقْنَاكُمْ فَلَوْلَا تُصَدِّقُونَ ﴿٥٧﴾ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ ﴿٥٨﴾ أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ ﴿٥٩﴾ نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ ﴿٦٠﴾ عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنْشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٦١﴾ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَى فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٦٢﴾ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ ﴿٦٣﴾ أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ ﴿٦٤﴾ لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ ﴿٦٥﴾ إِنَّا لَمُغْرَمُونَ ﴿٦٦﴾ بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ ﴿٦٧﴾ أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ ﴿٦٨﴾ أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنْزِلُونَ ﴿٦٩﴾ لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ ﴿٧٠﴾ أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ ﴿٧١﴾ أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ ﴿٧٢﴾ نَحْنُ جَعَلْنَاهَا تَذْكِرَةً وَمَتَاعًا لِلْمُقْوِينَ ﴿٧٣﴾ فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ ﴿٧٤﴾ فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ ﴿٧٥﴾ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ ﴿٧٦﴾﴾ [الواقعة: ٥٧ ـ ٧٦].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾ [الطلاق: ٣].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ ﴿٤﴾﴾ [الملك: ٣ ـ ٤].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿مَّا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا ﴿١٣﴾ وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ﴿١٤﴾ أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا ﴿١٥﴾ وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا ﴿١٦﴾ وَاللَّهُ أَنبَتَكُم مِّنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا ﴿١٧﴾ ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا ﴿١٨﴾ وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِسَاطًا ﴿١٩﴾ لِّتَسْلُكُوا مِنْهَا سُبُلًا فِجَاجًا ﴿٢٠﴾﴾ [نوح: ١٣ ـ ٢٠].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿أَلَمْ نَخْلُقكُّم مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ ﴿٢٠﴾ فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿٢١﴾ إِلَىٰ قَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴿٢٢﴾ فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ ﴿٢٣﴾ وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ﴿٢٤﴾ أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا ﴿٢٥﴾ أَحْيَاءً وَأَمْوَاتًا ﴿٢٦﴾ وَجَعَلْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ شَامِخَاتٍ وَأَسْقَيْنَاكُم مَّاءً فُرَاتًا ﴿٢٧﴾ وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ﴿٢٨﴾﴾ [المرسلات: ٢٠ ـ ٢٨].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا ﴿٦﴾ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴿٧﴾ وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا ﴿٨﴾ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ﴿٩﴾ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا ﴿١٠﴾ وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا ﴿١١﴾ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ﴿١٢﴾ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا ﴿١٣﴾ وَأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا ﴿١٤﴾ لِّنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا ﴿١٥﴾ وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا ﴿١٦﴾﴾ [النبأ: ٦ ـ ١٦].

بعد سياق شيء من تكبر فرعون في أول النازعات جاء: قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ السَّمَاءُ ۚ بَنَاهَا ﴿٢٧﴾ رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّاهَا ﴿٢٨﴾ وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا ﴿٢٩﴾ وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَاهَا ﴿٣٠﴾ أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا ﴿٣١﴾ وَالْجِبَالَ أَرْسَاهَا ﴿٣٢﴾ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ ﴿٣٣﴾﴾ [النازعات: ٢٧ ـ ٣٠].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ ﴿٦﴾ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ ﴿٧﴾ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ ﴿٨﴾ كَلَّا بَلْ تُكَذِّبُونَ بِالدِّينِ ﴿٩﴾﴾ [الانفطار: ٦ ـ ٩].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ ﴿٥﴾ خُلِقَ مِن مَّاءٍ دَافِقٍ ﴿٦﴾ يَخْرُجُ مِن بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ ﴿٧﴾﴾ [الطارق: ٥ ـ ٧].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿٢٠﴾ فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ ﴿٢١﴾﴾ [الغاشية: ١٧ ـ ٢١].

هذه بعض الآيات حول الطريقة القرآنية في مناقشة المنكرين لباب الغيب والعقيدة، وفي طريقته للتمهيد لمسائل الإيمان وطريقته في غرسها في قلب الإنسان عن طريق التوسل بآيات الله الكونية من عالم الخلق العجيب، ومن نظر في القرآن يعجب من هذا الحشد الكبير من ذكر هذه المخلوقات حتى كأن القرآن

كله في هذا الباب، ولا عجب في ذلك؛ لأنّ قضية الغيب من أعظم قضايا الدين، ولهذا جاء التدليل عليها بهذه الطريقة القرآنية في أغلب سور القرآن لما لها من أهمية.

وقد وقف بعض العلماء حول هذه الآيات ودلالاتها العقدية ومنهم من أفرد لها كتاباً كابن القيم رحمه الله في كتابه: «مفتاح دار السعادة»، ومن المعاصرين نجد كثيراً من ذلك في كتاب القاسمي: «دلائل التوحيد» وكتاب محمد العدوي: «آيات الله في الآفاق والأنفس ـ طريقة القرآن في العقائد»، وكتاب: «الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد» لسعود العريفي، وهو من أهم ما وجدته من الكتب المعاصرة في هذا الباب، وقد استفدت من بحثه واستنباطاته، ولا شك في مكانة كتابيْ: الرازي قديماً وطنطاوي جوهري حديثاً في تفسير القرآن «مفاتيح الغيب ـ التفسير الكبير» و«الجواهر في تفسير القرآن الكريم» حول هذا الموضوع، لولا أنّ فيهما توسُّعاً يخرج بالآيات عن مقاصدها.

وهناك جانب آخر من هذا الباب اهتم به بعض المسلمين لا سيّما من المعاصرين: وهو كشف عجائب خلق الله التي توصّل إليها العلم الحديث، فبعد التطور العلمي، ولا سيّما ما حدث من تطور كبير في عالم الأجهزة التي فتحت الأعين على عالم عجيب من عالم المخلوقات وما يتبع تلك الاكتشافات من محاولات لفهمها من قبل العلماء المتخصصين في ذلك، فظهر في المكتبة الإسلامية كتابات كثيرة عن عجائب خلق الإنسان وبقية الكائنات الحية من حيوان ونبات، وعن عالم الغازات والسوائل والجمادات، وعن العالم الصغير الذي لم يُكتشف إلا في هذا العصر: عالم الخلية وعالم الذرة، والعالم الكبير الذي تهتم به الفيزياء الكونية وعلم الفلك كالأرض والفضاء.

الاستدلال بعالم المخلوقات المادية والحية على منكري الغيب:

وإن إقامة الحجة على منكري الغيب بعالم الخلق قائمة في كل زمان ومكان، ومع كل أحد، وصدق الله العظيم القائل: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾﴾ [فصلت: ٥٣]، فإنه مع التغيرات الفكرية الحديثة، ولا سيّما في بروز ظاهرة الإلحاد وظاهرة الكفر بالغيب التي شاع أمرها، جاء من الكشوفات العلمية في

الآفاق والأنفس ما يقيم الحجة على كل مكذب وملحد، وصدق الله: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾.

وفي ما يلي عرض نوعين من هذه الكشوفات الجديدة التي اكتفى مكتشفوها بالعمل عليها دون السير معها إلى نهاياتها المنطقية ـ سوى قلة ـ وهو الإيمان بالله والإقرار بالغيب والتصديق به، الأول يتعلق بعالم المادة والثاني يتعلق بشيء عن الحياة.

فبعد أن عُرض شيء من طريقة القرآن أنتقل إلى بابين مهمين، فيهما دلالة عظيمة على الغيب، وهما رغم سعة علم العلماء فيهما لم يصلوا إلا للقليل، وقد قال ـ تعالى ـ: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥]، قال الشيخ الشنقيطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ذكر جل وعلا في هذه الآية الكريمة: أنه ما أعطى خلقه من العلم إلا قليلاً بالنسبة إلى علمه جل وعلا؛ لأن ما أعطيه الخلق من العلم بالنسبة إلى علم الخالق قليل جداً. ومن الآيات التي فيها الإشارة إلى ذلك قوله ـ تعالى ـ: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا ﴿١٠٩﴾﴾ [الكهف: ١٠٩]، وقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٧﴾﴾ [لقمان: ٢٧]»[١]، ويقول د. التكريتي: «إن حدود المعرفة هذه يثبتها العلم نفسه. فإمكانات الإنسان في المعرفة تتضاءل عند الغوص في أعماق الذرة، أو الإبحار في الفضاء الكبير. فالمجهول يحيط به من جانبين: جانب الدقائق «العالم الصغير»، وجانب الفضاء الواسع «العالم الكبير»»[٢]، وسننظر الآن إلى حجم ما يصل إليه البشر رغم تطور العلم وأجهزته ومناهجه.

* * *

ثانياً: دلالة عالم المخلوقات المادية على الغيب:

١ ـ العالم الصغير المادي:

توصل العلم في أول العصر الحديث إلى أن الذرة هي أصغر مكون للمادة، وقد كان للذرة صلة بالتصور اللاهوتي القديم الذري وموضوع الجزء

---

(١) أضواء البيان ٣/٦٢٦.

(٢) حبات المعرفة...، د. محمد التكريتي ص٤٠ ـ ٤١.

الذي لا يتجزأ، ثم وقع تطور مذهل مع تطور أجهزة العلماء التي تساعدهم على اكتشاف هذا الجانب الصغير، وكان يُظن أنه بسيط الصورة والعمل، ولكن الاكتشافات التي تزيد مع تطور الأجهزة كشفت لنا عالماً مدهشاً، مع أنه عالم يحتاج لتكبير إلى ملايين المرات، إلا أن هذا العالم الصغير جداً فيه من العجائب والأسرار ما يفتح القلب للإيمان بخالقها ومدبرِ أمرها، ومسخرها سبحانه. فلقد نشأ علم جديد مع هذا العالم الصغير، سمي «علم الكم» وهو يرتبط بالنظرية الكمية التي تعتني بالعالم الصغير[(١)].

ومن عجائب هذا العالم الصغير من خلق الله سبحانه أنه يصعب دراسته، مع أننا أمام ذرة واحدة فقط، ولهذا تقوم ميزانيات كبيرة لا تستطيع دولة واحدة على نفقتها بل دول غنية، كما لا يستطيع عالم واحد، بل فرق عمل كبيرة وحاصلة على تحصيل علمي خاص في العلوم الحديثة من تخصصات مختلفة، ومع ذلك تبقى نتائجهم محدودة في هذا الباب، مع أنهم محصورون في دراسة هذا العالم الصغير عبر دراسة ذرة واحدة منه، ومن ذلك اشتراك الدول الأوروبية (١٩) (دولة) في بناء مختبر لدراسة هذا العالم الصغير، فأقاموا سنة (١٩٨٩م) أكبر المعجلات للدقائق الذرية في العالم، يتألف من أنبوب دائري من الألمنيوم يبلغ طوله (٢٧ كيلومتر)، مدفون في نفق قطره (٣,٨ متر) تحت سطح الأرض على عمق (١٠٠ متر)، وتدور فيه الدقائق الصغيرة ملايين الدورات وبسرعة عالية وإن كانت أقل من سرعة الضوء، وتوجد حول الأنبوب أربعة كواشف لقياس ما يحصل عند اصطدام هذه الدقائق بأخرى، ويبلغ حجم الكاشف الواحد حجم بيت كبير، ويزن عدة آلاف من الأطنان، وتكاليفها باهظة جداً، ومع ذلك فما اكتشف من هذا العالم الصغير ما زال قليلاً، وقد دخلت أمريكا في مشروع مماثل لبناء هذا المعجل، ثم ألغي المشروع سنة (١٩٩٣م) بسبب تكاليفه الباهظة (٨ بليون دولار) بعد إنفاق بليوني دولار على مرحلته الأولى[(٢)].

---

(١) انظر: الفصل الأول من الباب الأول حيث سبق الحديث عنها، وانظر: حبات المعرفة، د. محمد التكريتي ص١٢٧ وما بعدها، أيضاً ص٢١٧ وما بعدها.

(٢) انظر: حبات المعرفة...، التكريتي ص٤٧ ـ ٤٨، والمشروع الأمريكي ص٥٠.

عالم الذرة:

نكتفي بما يقوله العلماء عن حجمها، وعن شيء من الزمن الداخلي فيها، فمن جهة حجمها: فإذا ذهبنا إلى الذرة، ثم ونظرنا في حجمها وعوالمها، فنجد العجب. يقول «زويل»: «وهب أننا قمنا، بوسيلة ما، بتكبير إحدى الذرات والتي يصل حجمها نحو جزء من مائة مليون جزء من السنتيمتر على وجه التقريب لتصبح في مثل حجم لوزة القطن... فعندئذ يلزم أن تتخيل نفسك أنك تنظر إلى تلك الذرة من موقع لك على سطح القمر؛ أي: من على بعد ٣٨٥ ألف كيلومتر من تلك الذرة، حتى تظل النسبة ثابتة بين حجم لوزة القطن والذرة في حجمها المتخيل هذا، أو بمعنى آخر، فإن حجم الذرة لا يزيد على جزء من بليون «البليون يساوى ألف مليون» من حجم لوزة القطن، بمعنى أننا لو جمعنا من هذه الذرات لتبلغ بأحجامها حجماً مثل حجم لوزة القطن لجمعنا نحو ١٠٠٠٠٠٠٠٠٠ منها.. فيا لها من ضآلة في الحجم تلك الذرات، والتي لا يزيد حجم الواحدة منها على جزء من مئة مليون جزء من السنتيمتر، الأمر الذي جعلها حيناً من الدهر كشيء خيالي..!»[1].

وفيما يلي جدول يبين بعض الكميات التي تم قياسها علمياً[2]:

قطر نواة الذرة	$١٠^{-١٥}$ متر	٠,٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠١ متر
كتلة الإلكترون	٩,١١×$١٠^{-٣١}$ كيلو غرام	٠,٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٩١ كغم

ولو جعلنا جسم الإنسان بداية الحركة نحو أصغر جسم «الأطول بقليل من طول بلانك «أي: جزء من ألف مليار مليار مليار جزء من المتر»، مروراً بالأجسام الدقيقة التي لا نستطيع رؤيتها بالعين المجردة «كالأجسام المجهرية ـ خلايا جسمنا، والبكتيريا، والفيروسات»، حتى الإلكترونات والكواركات «وحدات بناء نواة العناصر»، ...»[3] لوجدنا العجب العجاب مما كان يجهله البشر قبل ظهور الأجهزة الحديثة، فمن كان يتصور هذه العوالم الصغيرة من

---

(١) رحلة عبر الزمن، د. أحمد زويل ص١٠٠.

(٢) حبات المعرفة...، التكريتي ص٤١.

(٣) التطور الموجه، د. هاني رزق، ضمن كتاب الإيمان والتقدم العلمي ص١٧.

مادية: الذرات وعالمها المدهش، أو الحية: الكائنات المجهرية والخلايا وعالمها الداخلي؟ فمن ذاك الذي يدّعي معرفة هذه العوالم الصغيرة التي بين أيدينا؟ وإن عرف عنها شيئاً فكيف تقوم بعمليات تحير العقول في عالمها الصغير، وقد نحتاج إلى مختبر ضخم لو أردنا عمل مثل تلك العمليات، فمن جعلها بهذه الصورة؟ وإذا كُشف شيء من هذه العوالم، فكم بقي غيرها؟

فإذا انتقلنا إلى جانب آخر من الذرة وهو زمنها الخاص، كم هو؟ لوجدنا شيئاً يأخذ بالألباب من العجب، فهو زمن يُذهل العقل من صغره، ويصعب ملاحقة الأحداث فيه، وقد نجح باحث عربي في رصد شيء من حركة هذا العالم الصغير في ذاك الزمن العجيب عبر طريقة خاصة لتصوير الجزيئات الصغيرة أثناء حركتها وقياس زمنها، وهو أحمد زويل: «لقد أصبح زويل باكتشافه هذه الطريقة الجديدة. . . أول شاهد عيان للأحداث الكيميائية التي تقع في زمن يقدر بجزء من مليون بليون من الثانية. .»[1].

والمقياس الزمني في العالم الصغير هو الفمتوثانية، ويحدثنا عنها زويل، فيقول: «ومقياس الزمن في عالم الذرات والجزيئات مقياس غير عادي، وحدته الفمتوثانية. . . تساوى جزءاً من مليون بليون جزء من الثانية؛ أي: ١ ٠٠ ٠٠٠ ٠٠٠ ٠٠٠ ٠٠٠ ٠،٠ ثانية «المقدار الناتج من قسمة الرقم واحد على الرقم واحد أمامه ١٥ صفراً؛ أي: ٠٠٠ ٠٠٠ ٠٠٠ ٠٠٠ ١٠٠٠» أو جزء من كوادريليون. . . من الثانية، ولتقريب الصورة إلى الأذهان نقول: إن الفمتوثانية بالنسبة إلى الثانية هي كمثل الثانية بالنسبة إلى ٣٢ مليون سنة.

وفي زمن قدره ثانية واحدة يقطع شعاع الضوء مسافة طولها ١٨٦ ألف ميل «نحو ٣٠٠٠٠٠ كيلومتر»، وهي تقريباً المسافة التي تفصل بيننا وبين القمر؛ وفي زمن قدره فمتوثانية واحدة يقطع شعاع الضوء نفسه مسافة طولها ٣٠٠ نانومتر. . . وهي مسافة لا تزيد عن حجم جرثومة واحدة، أو جزء ضئيل من سُمك شعرة في جسم الإنسان، وفي زمن الفمتوثانية هذا فإنه يمكن رصد حركة الذرة ـ أي: تصبح حركة الذرة مرئية»[2].

---

(١) رحلة عبر الزمن، د. أحمد زويل ص١٤٦ وصاحب المقولة: رويرت.

(٢) المرجع السابق، زويل ص٢.

فهذه الذرة الصغيرة تحوي كل هذه العجائب، ويتفرغ لدراستها عباقرة من علماء الطبيعة في ميادين مختلفة، وتنفق فيها مبالغ طائلة، ويُصنع لها أجهزة دقيقة، ويعمل لها مختبرات ضخمة، ومع ذلك فعالمها المجهول ما زال كبيراً، فكيف بالغيب الذي أوجدها؟! وكيف بغيب الملأ الأعلى والغيب الديني الكبير؟! كيف يستطيع الإنسان الإحاطة به مع كل عظمته وهو لم يستطع الإحاطة بالعالم الصغير المادي؟ ثم إن في انكشاف هذا العالم المخفي بكل عجائبه دلالة لأولي العقول على غيب أعظم، وفي طريقة عملها دلالة أعظم على وجود قادر عليم[1].

٢ ـ العالم المادي الكبير:

فلنترك هذا العالم الصغير المدهش، ولننظر في الكون الكبير، وسيكون مع الأجهزة الحديثة أكثر إدهاشا من الذرة وعالمها، ويذكر م. شعبان «أن كل ما كان يعرفه العلماء عن أجرام الكون قبل هذا التاريخ ـ تاريخ إطلاق تلسكوب هابل في الفضاء ١٩٩٠م ـ، لم يكن يتعدى ١٪ من مجموعها»[2]. وليس لمن هو خارج هذه العلوم إلا أن يعجب من هذه المسافات والأحجام التي يذكرها علماء الفلك والفيزياء الكونية، وربما هذا أهم ما يذكرونه في كتبهم، حيث أن ما سوى المسافات والأحجام أمر يحتاج إلى إمكانيات هي فوق طاقة البشر، وإن مشروعاً واحداً لدراسة كوكب من الكواكب يكلف من المال والأجهزة والعلماء ما يفوق إمكانيات البشر[3].

إذا نظرنا لما يقوله علماء الفيزياء والفلك عن الكون المادي، وهو عالم محسوس لرأينا من جهة: عِظم خلق الله، مما يجعل العقل السليم يقرّ بعلم الله الواسع وحكمته البالغة وقدرته التامة، ويجعل العقل السليم يعترف بصعوبة الإحاطة بعالم الشهادة فكيف بالغيب العظيم؟! فإن عالم الشهادة نجهل أكثره

(١) وانظر للمزيد: في ظلال القرآن، سيد قطب ٢/١١١٧ ـ ١١١٨، وانظر: الإسلام يتحدى، وحيد الدين خان ص٥٩، تعريب ظفر الاسلام خان.

(٢) الطريق إلى المريخ، م. سعد شعبان ص١٩٣.

(٣) انظر مثلاً: ما كتب حول دراسة كوكب المريخ مثل: الطريق إلى المريخ، م. سعد شعبان، وانظر: البحث عن حياة على المريخ، دونالد، ترجمة د. إيهاب محمد. وكلاهما من سلسلة المعرفة الكويتية برقم (٢٢٨) و(٢٨٨).

فكيف بعالم الغيب؟! كما أن هذا العالم المشهود العجيب يدفع للإقرار بالغيب المجهول.

فهؤلاء العلماء يذكرون عن جانب الكون الكبير شيئاً عجيباً يستحيل الإحاطة به، ومما يذكرون أن «القابل للرصد يتألف من تعنقدات «حشود» المجرات أو الأبراج. ويقدر عدد المجرات ما بين مئة مليون إلى مئة مليار مجرة. وتتألف المجرة الواحدة من مئة مليار نجم تقريباً، لنصفها على الأقل حجمٌ يزيد عن حجم الشمس؛ أي: أن الكون القابل للرصد الجوي يحوي على الأقل مئة مليار نجم» ومجموعتنا الشمسية تقع في أحد أذرعة درب التبانة، وهي مجرة من بين تلك المجرات، تحوي على «أكثر من مئتي مليار نجم، معظمها يشبه شمسنا»[١]، وقد تحتوي المجرة الواحدة «على نجوم يساوي حجمها ألف مليار حجم الشمس، ويبلغ عددها مئة مليار نجم.... ويقدر عدد المجرات التي تؤلف الكون بمليار مجرة»[٢].

ويقول التكريتي: «أما من ناحية عالم الفضاء الواسع فالأمر، قطعاً، أكثر صعوبة وتعقيداً. لنأخذ مثالاً بسيطاً. يبلغ قطر مجرتنا «درب التبانة» ٣٠ كيلو بارسيك؛ أي: مائة ألف سنة ضوئية، أو بليون بليون كيلو متر...»[٣].

لا شك أن سعة المجهول في عالم الشهادة، الكبير منها والصغير، تجعلنا أكثر تواضعاً أمام الغيب الأكبر، وعدم الخوض فيه، والاكتفاء بما ورد في الوحي، مما يدور حول الرب سبحانه، وآياته التي جعلها لأنبيائه، والملائكة، والوحي والرسل ﷺ، وعالم الملأ الأعلى، ومستقبل العالم، فإن العلم الحديث قد وسّع من مدارك الناس ودلّهم على صعوبة الإحاطة بعالم الشهادة فمن باب أولى عالم الغيب.

وقد عرض الدكتور محمود زيدان أقوالاً لعمالقة علماء الطبيعة حول العالم المادي الذي يصفونه، ويضعون قوانينه بأنه «ليس العالم المادي في حقيقته، وإنما هو العالم كما يبدو لعقولنا، إنه عالم من صيغ رياضية مجردة... أما

---

(١) التطور الموجه، د. هاني رزق، ضمن كتاب الإيمان والتقدم العلمي ص١٣.

(٢) المرجع السابق، رزق ص٣٨.

(٣) المرجع السابق، التكريتي ص٥٠، وانظر: الاسلام يتحدى ص٥٦ _ ٥٩.

العالم الحقيقي في موضوعيته بعيداً عن دورنا فيه، فلا علم لنا به، ولذلك فحقيقة المادة أو حقيقة العالم مجهولة لنا تماماً»[١]، ثم استعرض بعض الأبعاد الفكرية الجديدة التي ترتبت على التحولات العلمية الضخمة أوائل القرن العشرين (١٤هـ)، ثم قال: «فهؤلاء علماء الطبيعة في هذا القرن ـ وقد فهموا المثالية بالمعنى الفلسفي الدقيق حين تحدثوا عن أولوية الوجود العقلي على وجود المادة، لكن ليس هذا المعنى هو كل ما أرادوه بالمثالية، إذ فهموها بمعان أخرى يمكن حصرها في النقط التالية: (أ) استحالة الوصول إلى معرفة موضوعية تماماً عن العالم المادي، وإنما تقوم معرفتنا للعالم نتيجة تدخلنا فيه بقدراتنا العقلية وآلاتنا ومقاييسنا، (ب) معرفتنا «تركيب عقلي». . . تلعب فيها الذات دوراً أساسياً، وليست معرفتنا مطابقة موضوعية للواقع، (ج) معرفتنا للعالم المادي مصاغة في صيغ رياضية مجردة تبعد بنا عن المألوف عن المادة وتقربنا من وجود ذهني»[٢].

وقال أيضاً: «وعلى أية حال فإن المواقف الفلسفية للعلماء تبين لنا أن العالم العملاق متأثر بنظرية الفلاسفة، وتظهرنا أيضاً على أن عالم المادة يدعو إلى الدهشة والقلق وليس كتاباً مفتوحاً يعرف أعماقه كل إنسان»[٣].

فهذا التحول الكبير له دلالاته، فقد كان العلم ولا سيّما في صورته المادية قد اغترّ بعالم المحسوس، ورفض كل معرفة غيبية، وادعى المعرفة الكاملة بهذا العالم المادي، وأن النواقص التي فيه ستُحسم قريباً وفي سنوات قليلة، ومن ثم فقد انتهى الغيب، ثم يحدث تغيّر جذري من داخل العلم ذاته، ويتحول العلماء إلى عوالم مدهشة في الكون الكبير وعالم الذرة الصغير، زعزعة كل هذه الدعاوى الفكرية التي بُنيت على العلم القديم، ليعترف العلماء بأن معرفتنا بعالم المادة ليست كما كان يتصور علماء القرن التاسع عشر.

وإن عالم المادة رغم ما يُظن فيه من بساطة ليحوي في داخله عالماً عجيباً

---

(١) من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية، د. محمود زيدان ص٨٢.

(٢) المرجع ص٨٤. وهذا التحول القائم على إنكار الجوانب الموضوعية، وإعلاء الذاتية، فيه غلّو، وهو المقابل للغلّو البارز في دعاة الموضوعية، وهذا الانتقال من جهة إلى جهة، حالة مألوفة في الفكر الغربي، وهدى الله أهل الإسلام إلى الوسط.

(٣) المرجع السابق، زيدان ص١٠٠، وانظر: الأسس الميتافيزيقية للعلم، د. حسين علي ص١٠٢ وما بعدها.

ومدهشاً، وهو العالم المادي الذي يتوقع العالم بساطته وسهولة عمله، ثم كشفت لنا الأجهزة الحديثة سذاجة التصور البسيط عن المادة، والحال أوسع مع الكائنات الحية، وفي كل شيء له آية تدل أنه الواحد، ومن الجميل أن نختم بمثال عجيب من عالم المادة، وهو الندف الثلجية، فقد نشاهد سقوطها، ونظن أنها ذات شكل واحد ثم سقطت كنقاط بيضاء جميلة تغطي الأرض، ولكن عندما تفرغ لها باحث، فكبرها وصور لنا تلك الندف، وبعد تكبيرها ظهر ما يُبهر الألباب ويدفعها لتسبيح المولى سبحانه.

يوضح الشكل المرفق التنوع المدهش في أنماط الندف الثلجية، وكلها تستند إلى الشكل السداسي. والندف الثلجية الاثنتا عشرة المبينة في الشكل تظهر في كتاب «البلورات الثلجية» «Snow Crystals»، وهو كتاب يحتوي على ألفي شكل لندف ثلجية بذل د. أ. بنتلي في تصويرها غاية جهده وعنايته طوال مدة تقرب من خمسين عاماً، ويقدم و. ج همفريز لهذا الكتاب بالنظرة التأملية الآتية: إن الثلج، الثلج الجميل، الذي يصفه الشاعر النشوان بأنه غطاء الشتاء النظيف الأملس للغابة والحقل، ما برح منذ قديم الزمن يتحدى الأقلام أن تصفه، والفراش أن ترسمه وتصور آثاره العجيبة. والجمال الذي تشيعه في النفس أصغر ندفة منه أو أصغر بلورة تسبح بتؤدة بين السماء والأرض لا يقل عن ذلك سحراً، وهو يلح علينا بإصرار؛ لأنه لا يقتصر على أن يحرك فينا الاستجابة للرقة والأناقة، التي تجعل منا بشراً، بل يثير أيضاً رغبتنا وحب استطلاعنا في معرفة كيفية وسبب وجود هذه الجوهرة بالغة النقاء ذات الجمال الفائق والأشكال التي لا حصر لها.

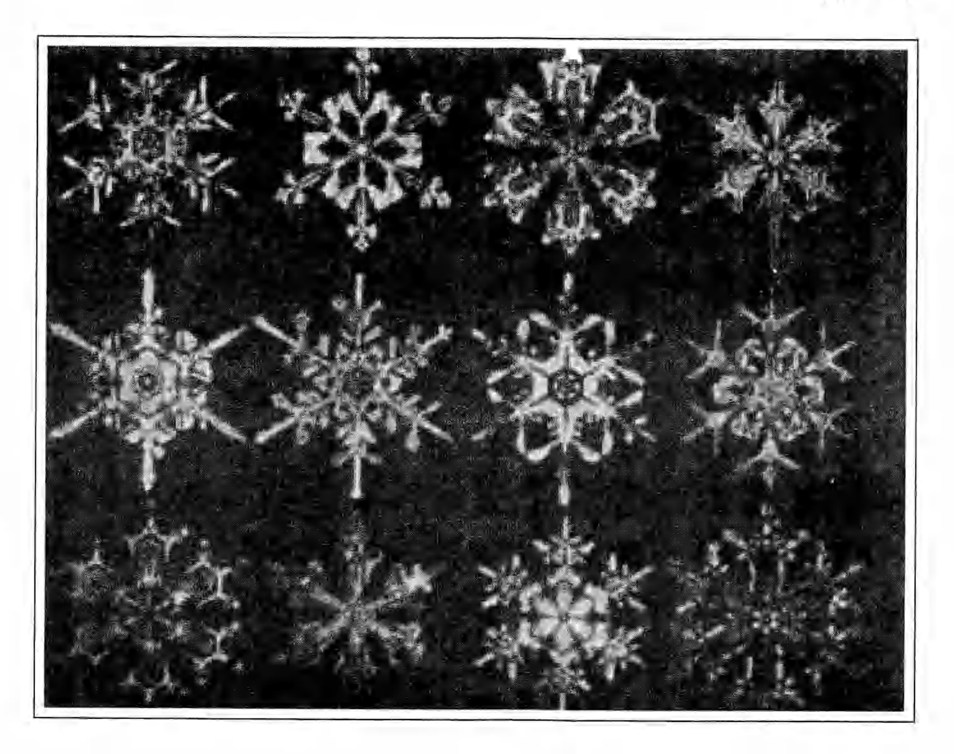
ومصممو المنسوجات والفنانون يستوحون الأفكار من فهرس الندف الثلجية الذي وضعه بنتلي، ويستعينون بما يسميه همفريز «معرض الطبيعة الدائم للزخرفة التوشيعية وتصاميم الجواهر والحلي».

إن صغرى العواصف الثلجية تُسقط على الأرض تربليونات من الندف الثلجية، وربما كانت كل ندفة منها فريدة من نوعها، وما من أحد استطاع حتى الآن أن يفهم مجمل العمليات والظواهر الفيزيائية لكيفية تشكل الندف الثلجية، وإن كان جيمز الذي يعمل في مركز الفيزياء النظرية في سانتا باربرا، قد وضع لها، بعد سنوات طويلة من العمل المضني، نموذجاً رياضياً يبعث على التفاؤل.

فهل تستطيع آليات الطبيعة أن تفسر جمال الندف الثلجية، أو زبد البحر،

أو غروب الشمس؟ إن جمال هذه الجوامد ينتج بالضرورة من قوانين الفيزياء والكيمياء، وهي قوانين جميلة في ذاتها، وبفضل قوانين الطبيعة هذه لا يمكن أن يتولد من ذلك كون بشع، فجمال الجوامد مركب في آلية الطبيعة ذاتها[1].

هذا ما يستطيع أن يقوله باحث يعيش في بيئة علمانية، وإلا فإن هذا النظام البديع والدقيق ليدلنا على أكثر من دلالة، أعظمها أن الذي خلق هذا الخلق العجيب يجب علينا الاستسلام له وقبول كل ما جاءنا منه سبحانه، فكما نجد من أنفسنا الخشوع لخالق هذه العجائب لا بد من الاستسلام لما جاءنا من رسله من أنباء الغيب.



ثالثاً: دلالة المخلوقات الحية على الغيب:

يأتي الأمر أكثر عجباً في عالم الكائنات الحية، وأن ما كشف في الكائنات

(١) انظر: العلم في منظوره الجديد، روبرت وجورج ص٤٦ ـ ٦٦، والشكل ص٦٥، ترجمة د. كمال خلايلي. ضمن سلسلة عالم المعرفة الكويتية برقم (١٣٤).

المعروفة من تركيب أجهزتها وطريقة عيشها ليدل العاقل عما خلف ذلك، أما ما أضافه العلم المعاصر فهو الاكتشافات لعالم الكائنات المجهرية بعد تطور الأجهزة الحديثة، وهو عالم مدهش كان خافياً مئات السنين عن الناس، وإن هذا العالم المخفي ليفتح القلب السليم للتصديق بالغيب الحقيقي الذي جاء خبره من السماء، فإن هذه الكائنات ما زال جزءٌ كبيرٌ منها في عالم الغيب، وما كشف عنها هو السطح في كثير منها وعمقها ما زال بعيد المنال، وقد كان نُفاة الغيب في فترة قريبة يعلنون للعالم الانتهاء من معرفة العالم، فيصدمهم ما يوقف مثل تلك المقولات ويخفف من غلوها، فيظهر من الكائنات الصغيرة ما يذهب بالألباب من طريقة عيشها وحياتها وعملها وأدوارها التي تقوم بها، وازدادت دهشة العالم مع مكتشفات علم الجينات في هذا القرن، والاقتراب من إكمال كشف الخارطة الجينية داخل الخلية، وما كُشف في هذا الباب له دلالات مهمة ـ فوق ما كشف في الباب المادي ـ من سعة عالم الغيب المخلوق الذي يحيط بنا فكيف بالغيب البعيد عنا؟!

سأكتفي في هذا القسم بشيء مما كشف حديثاً من عالم الجينات، وقد قال ـ تعالى ـ: ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ ۝٢١﴾ [الذاريات: ٢١]، وإن في المعالم الظاهرة للإنسان ما يكفي من عجائب الخلق، فكيف لو نظرنا إلى ما هو أبعد من ذلك ولا سيّما في خلايا جسده، فكما أن الذرة هي العنصر المهم في عالم المادة فإن الخلية هي الكائن المهمّ في عالم الأحياء، و«يحوي الجسم البشري ما يقرب من ١٠٠ تريليون «مليون مليون» من الخلايا، معظمها يقل عرضه عن عُشر من المليمتر. ويوجد في الداخل من كل خلية بقعة سوداء تسمى النواة. ويوجد في النواة مجموعتان كاملتان من الجينوم البشري. . . . وتأتي إحدى مجموعتي الجينوم من الأم والأخرى من الأب. ومن حيث المبدأ، تحتوي كل مجموعة على الجينات نفسها التي يبلغ عددها ما بين ٦٠ ألف جين و٨٠ ألفاً، وهي موجودة على الكروموسومات الثلاثة والعشرين نفسها»[١].

يقول د. الخلف: «لقد شاء الله جل وعلا أن يضع أكبر سر من أسرار خلق الإنسان ضمن ما يسمى المادة الوراثية الموجودة في كل خلية من خلايا

---

(١) الجينوم: السيرة الذاتية للنوع البشري، مات ريدلي، ترجمة د. مصطفى فهمي ص١١ ـ ١٢.

الجسم، وبشكل أدق فإن هذه المعلومات والأسرار وضعت داخل نواة الخلية التي لا يمكن رؤيتها إلا تحت المجهر بعد أن يجري تكبيرها آلاف المرات. «كيف يمكن أن نتصور أن ما يعادل ١,٢مليون صفحة «حوالي ٣,٢ بليون حرف» يمكن كتابتها ضمن حيز ضيق لا تتجاوز أبعاده بضعة ميكرونات «١ سنتيمتر يساوي ١٠ آلاف ميكرون»؟، والحيز الضيق هنا هو نواة الخلية.... ويعتقد العلماء أن المليارات الثلاثة من الحروف التي يتكون منها الجينوم يمكن كتابتها على خط طوله متران، وهو الطول الفعلي لمجموع الصبغيات الموجود داخل النواة. وهنا يبرز سؤال آخر هو: كيف يمكن كتابة حوالي ٣,٢ بليون حرف على مسافة مترين؟...»[١] أما المادة الوراثية نفسها فهي موجودة على شكل خيوط رفيعة متطاولة ومتناثرة ضمن النواة وهذه الخيوط تسمى الحمض النووي «DNA».... إن المادة الوراثية «DNA» الموجودة في كل خلية من خلايا الإنسان تتكون من ٣,٢ بليون عنصر كيميائي، وكل عنصر منها يمثل ما يسمى جزيئاً، وهو عبارة عن أحد العناصر المسماة: أدينين، سايتوزين، غوانين، ثايمين، ويرمز لهذه الجزيئات علمياً بالأحرف: T,G,C,A على التوالي. ولو أن هذه المليارات «٣,٢ بليون» من الجزيئات قد كتبت على شكل خط مستقيم.... لامتد هذا الخط إلى مسافة تقدر بخمسة آلاف كيلو متر.... ولو أردنا كتابة المعلومات الوراثية الموجودة في خلية واحدة من خلايا جسمنا لملأت مليون وخمسمائة صفحة من القطع العادي. ويقدر مجموع طول خيوط الحمض النووي الموجودة في خلية واحدة من خلايا الجسم بحوالي عشرة أمتار، ولو علمنا أن الجسم البشري يحوي حوالي «$١٠^{١٣}$» خلايا، فسيكون الطول الكلي لهذه الخيوط في الجسم ما يقارب «$١٠^{١١}$» كيلومترات.

وللعلم فإن هذه الكتابة الطويلة للمعلومات الوراثية تتميز بأعلى درجات الدقة والإتقان الرائع، وإن كل حرف له محله الخاص، ولنتصور أن مجرد تغيير حرف من مكانه في هذه الكتابة الطويلة (٥٠٠٠كم) قد يسبب موت الطفل الوليد، وهذا ما نسميه أمراض الطفرات الوراثية»[٢].

---

(١) أخذت ما بين القوسين من موضع آخر من الكتاب وأدخلته هنا لمناسبته لذلك، العصر الجينومي. استراتيجيات المستقبل البشري، د. موسى الخلف ص٢٠.

(٢) العصر الجينومي...، د. موسى الخلف ص٦٣ ـ ٦٤، بتصرف يسير.

وحول معرفة الشفرة الوراثية يقول: «إن من أصعب الأمور التي تواجه العلماء، ليس في قراءة الشفرة فحسب، بل في الفهم الصحيح لهذه القراءة. إن القراءة الكاملة للذخيرة الوراثية ربما تكون ممكنة خلال الأشهر القادمة، أما موضوع الفهم الصحيح لهذه الكتابة فقد يمتد إلى عشرات أو مئات السنين، أو قد لا نصل أبداً إلى الفهم الكامل والتام لكيفية عمل المورثات وكيفية تفاعلها بعضها مع بعض بشكل واضح ودقيق»[١].

ويقول: «إن المادة الوراثية الموجودة في خلية واحدة من خلايا الإنسان تحتوي على ٣,٢ بليون حرف، كل منها عبارة عن جزيء من الأحماض النووية المسماة أدينين، سايتوزين، غوانين، ثايمين، وبإمكان تلك الأحرف أو الجزيئات أن تعطي عدداً غير محدود من الكلمات...»[٢].

إن الكشوفات العلمية التي يهدي الله لها العلماء تزيد من حجم المساحة التي كنا نجهلها من عالم المخلوقات، وتفتح الباب لاحتمال وجود عوالم غائبة قد تُكتشف مع الأيام، ومن ذلك اكتشاف لغة جديدة كنا نجهلها، وهي اللغة الجينية المبنية على أربعة أحرف، ويخرج منها ملايين الكلمات التي تكوّن خارطتنا الوراثية المدهشة، وهي مسجلة في خلية واحدة، وكأنها كتاب، لو قدر لأحدهم قراءتها دون توقف لاحتاج لخمسين سنة من القراءة، وهذا يكشف أننا كنا أميين في كل تاريخنا البشري. ولا يعني هذا الكشف سهولة الأمر، فإن الكشف الحالي ما زال في بداياته، وهو مثل معرفة آلاف القطع التي تكون طائرة عملاقة، فمعرفة هذه القطع لا يعني أننا بالضرورة قادرون على صنع طائرة وقيادتها، كما أن هناك قضايا معقدة يصعب معرفتها، مثل عدم معرفة سبب موت خلايا معينة من هذه الملايين لتسبب أمراضاً معينة[٣]، ومع أن ذلك ممكن في المستقبل من الناحية النظرية، ولكن تأتي المفاجآت من ظهور أشياء خفية جديدة تستعصي على الحل السريع، مما يجعل الباب مفتوحاً على مفاجآت تخفف من الغرور البشري.

---

(١) العصر الجينومي ص٦٤.

(٢) المرجع السابق ص٦٨.

(٣) انظر: المرجع السابق ص٢٠ ص٧٤ ـ ٧٥.

إذا دخلنا الخلية وجدنا فيها النواة، ونجد في النواة الجينوم البشري المكون من ٢٤ صبغية «كروموسوم»، طول هذه الصبغيات مجتمعة ٣,٢ بليون نوتيدة، مترتبة بانتظام ودقة متناهية، ويشابه الجينوم الكرة الأرضية، والصبغيات تشابه القارات في هذه الكرة، وتأتي بعدها الأقطار، والبلدان، وبعدها المحافظات، وبعدها البلدات، وبعدها الشوارع والبيوت التي تعد أصغر وحدة قياس، وهذه النوتيدات وحدة البناء الأساسية التي تدخل في تركيب جزيئات الـ«د.ن.أ» أو «ر.ن.أ»[1].

إن العالم السابق المدهش بكل هذه الأرقام الفلكية تتم عملياته المعقدة في حيز صغير يُكبّر ملايين المرات حتى يمكن رؤية شيء منه، أو الإحساس به إن لم نره وإنما نعرفه بشيء من آثاره، ثم هذه الجينات المدهشة تحوي وظائف تقوم بها بدقة عجيبة، وعند الخلل في العمل داخل ذلك العالم المجهري تحدث أمراض خطيرة. وهذا الخلق العجيب الخفي الذي يعمل بدقة عجيبة دلالة عظيمة من دلالات الآفاق والأنفس التي دلنا الله عليها، فتقوم الحجة على الخلق، ليعلموا أن ما جاء به الأنبياء من الغيب هو الحق، فهذا العالم الخفي العجيب الذي عُرف اليسير منه يدل أن الغيب يحيط بنا من كل مكان، وأن من كذّب بالغيب فقد كذب بكل حقيقة من حوله؛ لأن الوجود الحقيقي هو للغيب، وما عالم الشهادة إلا شيء صغير مما أذن الله بانكشافه لنا[2].

وفي خاتمة المبحث تذكير بأهم معالمه، وفيه بيان بأهمية الغيب في التصور الإسلامي، وبيان معناه، وأقسامه، ثم الانحراف في الغيب وارتباط ذلك بالانحراف في الربوبية، لا سيّما مع ظاهرة الإلحاد التي عرفها الفكر الغربي الحديث، وارتباط دعاويه بالعلمية، ثم تحدثت عن الأصول المنهجية للتكذيب بالغيب ذات الصلة بالعلم الحديث وفلسفته، مثل الآلية والحتمية والسببية الجامدة والطبيعة والصدفة والعلمية الحسية والأسطورة وغيرها، ثم ختم البحث بذكر شيء من الردود على منكري الغيب من خلال نوع واحد مهم من الأدلة التي جاء القرآن على ذكرها كثيراً، وهي نفس ما برع العلم الحديث في كشفه؛ أي:

---

(١) انظر: المرجع السابق ص٤٠.

(٢) وانظر: المزيد حول هذا في ظلال القرآن ٢/١١١٨ ـ ١١٢٠.

الاستدلال بعجائب المخلوقات وما تحويه من عجائب وأسرار على الغيب، فجعلتها في ثلاثة جوانب: أولها بيان مجمل الطريقة القرآنية لصعوبة الذكر التفصيلي في الباب، ثم ذكر ما كشف من عالم المخلوقات المادية وما كشف من عالم المخلوقات المجهرية.

أنتقل الآن إلى أمثلة من صور الانحراف التغريبي في الغيبيات، لا سيّما تلك التي تستند زوراً إلى العلم والعلمية، وبيان خطورتها العقدية في التكذيب بالغيب والكفر به.

المبحث الثاني

أمثلة للتأثر المنهجي وبيان خطورتها الاعتقادية

١ ـ في باب بداية الخلق ووجود الكون.

٢ ـ في باب خلق آدم ﷺ وأصل الإنسان.

٣ ـ في باب الإيمان بالملائكة والجن.

٤ ـ في باب المعجزات ودلائل النبوة.

٥ ـ في باب الوحي.

يغلب على المسائل العقدية أنها غيبية، وكلما كان الأمر أكثر غيبية جاء الوحي فيه غزيراً وتفصيلياً ومتنوع الدلالات، بحيث يقطع الحيرة والتساؤلات عند الإنسان، ومع أن عمدتها على الخبر، إلا أن دلالاته ليست مجرد الخبر المحض كما سبق مراراً، وإنما يحوي الخبر من الدلالات العقلية ما يُثبِت مثل هذه المسائل العقدية بأنواع من الأدلة المختلفة.

لقد تسبب الانحراف مع الغيب عند كثير من الخلق في إنكار أبواب الغيب أو إنكار بعضها، إما بالتكذيب بها أو بتحريف معانيها بحيث تتفق مع تصوراتهم، ومن بين هؤلاء طائفة المتغربين بشتى مدارسهم، ومن بينهم من يتكئ

على العلم وهم الذين رصَدَ هذا البحث مواقفهم وحلَّلها. ومن ينظر في الموضوعات والأمثلة ـ من باب الغيب ـ التي انحرف فيها هؤلاء تحت دعوى العلمية يجد لها ثلاث صور، وهي:

١ ـ دعوى عدم إمكانية إثباتها علمياً.

٢ ـ دعوى وجود رأي علمي آخر حول هذه الأمثلة دون شرط المعارضة.

٣ ـ دعوى معارضتها للعلم.

ويغلب على أصحاب القول الأول والثالث إعلان مواقف إلحادية، فيكذبون بالعقائد بحجة أن العلم لم يستطع إثباتها، أو لأن العلم له قول يعارضها معارضة تامة، فيقدمون العلم لما له من قبول بزعمهم عند كل العقلاء. أما الثاني فأصحابه يقرون بوجود آراء علمية أخرى في موضوعات قد تحدث عنها الدين، ولكن فيهم من يراه من باب الاختلاف في أسلوب الخطاب، فالدين يسلك الطريق الأدبي والعلم يسلك الطريق العلمي، فهما عند أهل هذا القول مجالان مختلفان، الدين له طريقته والعلم له طريقته، ويمكن قبولهما وتصاحبهما. ولكن حقيقة هذا القول هو التكذيب بحقائق الغيب الدينية؛ لأنه في النهاية يدّعي أن الخبر الديني ليس له حقيقة موضوعية، فهو من جهة يُكذّب بوجود حقائق يعبر عنها الخبر الديني من قضايا الغيب ولكنه يجد أن الأسلوب الديني ـ إذا أخذ بفهمهم السابق ـ له أهميته في حياة الناس؛ لأن البشر لا يعيشون فقط على الحقائق الحسية، بل هم في حاجة إلى مثل هذه الأساليب الدينية.

وقد اخترت خمسة أمثلة وقع فيها الانحراف التغريبي، منها ما يرجع للنوع الأول؛ أي: عدم دلالة العلم الحسي عليها، ومن ذلك مثلاً: المخلوقات الغيبية، مثل: الملائكة والجن أو موضوع غيبي مثل الوحي. ومنها ما يرجع للنوع الثاني؛ أي: وجود قول علمي بجانب القول الديني، وهو بارز في المخلوقات المحسوسة، مثل خلق الكون، أو خلق الإنسان. ومنها ما يرجع للنوع الثالث؛ أي: وجود معارضة للعلم، مثل المعجزات.

القسم الأول: موضوعات عقدية يُدّعى عدم إمكانية إثباتها علمياً:

قد يكون الموضوع من الغيب المطلق، الذي لا يمكن معرفته بالحس،

الذي هو طريقة العلوم التجريبية ومعيارها. ومثل هذا جوابه المشهور هو أن عدم الدليل المعين على موضوع لا يعني عدم هذا الموضوع، فإن عدم الدليل المعين لا يدل على عدم المدلول المعين، وإنما السؤال: هل دلّ العلم على استحالته أو على نفيه؛ لأنه على النافي مثل ما على المثبت، وهم حجتهم هنا فقط عدم دلالة العلم عليه.

ويقع الغلط هنا من اختزال العلم وطرق تحققه بطريق واحد هو الطريق التجريبي، وهذا قد يُفهم عند من لم يعرفوا النبوة. أما من أكرمهم الرب سبحانه برسول وبكتاب، فعندهم طريق أعلى للعلم. ومن الأمور التي يقبلها العقل أن العلم بابه واسع وأدلته كثيرة، وأن الحق لا يمكن أن تتعارض فيه الأدلة، ولكن لا يشترط أن تدل على كل موضوع من موضوعاته كل الأدلة، إنما المهم أن يوجد دليل عليها، فإن الإسلام يطالب بالدليل على أمور الدين، ويطلب من المكذبين دليلهم على ما كذبوا به، قال ـ تعالى ـ: ﴿وَقَالُواْ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١١١﴾﴾ [البقرة: ١١١]، قال الشيخ السعدي: «وهكذا كل من ادعى دعوى، لا بد أن يقيم البرهان على صحة دعواه، وإلا فلو قلبت عليه دعواه، وادعى مدع عكس ما ادعى بلا برهان لكان لا فرق بينهما، فالبرهان هو الذي يصدق الدعاوى أو يكذبها، ولما لم يكن بأيديهم برهان، عُلِمَ كذبهم بتلك الدعوى»[1].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً ۖ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ ۖ هَٰذَا ذِكْرُ مَن مَّعِىَ وَذِكْرُ مَن قَبْلِى ۗ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْحَقَّ ۖ فَهُم مُّعْرِضُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [الأنبياء: ٢٤]، قال الشيخ السعدي: «أي: حجتكم ودليلكم على صحة ما ذهبتم إليه، ولن يجدوا لذلك سبيلاً بل قد قامت الأدلة القطعية على بطلانه، ولهذا قال: ﴿هَٰذَا ذِكْرُ مَن مَّعِىَ وَذِكْرُ مَن قَبْلِى﴾؛ أي: قد اتفقت الكتب والشرائع على صحة ما قلت لكم، من إبطال الشرك، فهذا كتاب الله الذي فيه ذكر كل شيء، بأدلته العقلية والنقلية، وهذه الكتب السابقة كلها، براهين وأدلة لما قلت.

ولما علم أنهم قامت عليهم الحجة والبرهان على بطلان ما ذهبوا إليه، علم أنه لا برهان لهم؛ لأن البرهان القاطع، يجزم أنه لا معارض له، وإلا لم

---

(١) تفسير السعدي ص٦٢ ـ ٦٣.

يكن قطعياً، وإن وجد فيه معارضات، فإنها شبه لا تغني من الحق شيئاً.

وقوله: ﴿بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ﴾ أي: وإنما أقاموا على ما هم عليه، تقليداً لأسلافهم يجادلون بغير علم ولا هدى، وليس عدم علمهم بالحق لخفائه وغموضه، وإنما ذلك، لإعراضهم عنه، وإلا فلو التفتوا إليه أدنى التفات، لتبين لهم الحق من الباطل تبيناً واضحاً جلياً ولهذا قال: ﴿فَهُم مُّعْرِضُونَ﴾»[1].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿أَمَّن يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَءِلَٰهٌ مَّعَ اللَّهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٦٤﴾﴾ [النمل: ٦٤]، وفي الآخرة يُطلب من هؤلاء المكذبين برهانهم، قال ـ تعالى ـ: ﴿وَنَزَعْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا فَقُلْنَا هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ فَعَلِمُوا أَنَّ الْحَقَّ لِلَّهِ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ ﴿٧٥﴾﴾ [القصص: ٧٥].

فطريقة المتغربين المكذبين بشيء من الغيب لعدم دلالة العلم عليه طريقة فاسدة، فهي من جهة تقوم على تقليد الملحدين الذين كفروا بالنبوات وشكوا فيما بين أيديهم من الوحي، ومن جهة تقوم على اختزال العلم في المحسوس فقط، وهو حتى عند من لم يعرف النبوة يبقى في دائرة الاحتمال، فكيف وهي أمور تواتر ذكرها عند البشر، وجاء الوحي بخبرها، فامتلأ القرآن بالحديث عنها بأصرح خطاب، فما يبقى بعد ثبوت الدليل عليها إلا الكفر المحض.

لقد دلّ الخبر على أمور الغيب، وقد بثّ الله في الخبر كل أنواع الأدلة التي تثبت لكل عاقل يطلب الحق صحة موضوعات الغيب، وقد نشأ في العالم الإسلامي علم خاص يهتم بسلامة الخبر وصحته وهو علم السند، وهو علم اختصت به أمة الإسلام فلا يُعرف عند أي أمة في الأرض، وهو علم عظيم ودقيق لا يسمح لأي خلل أن يؤثر في الخبر، وكل المحاولات التي قامت لإفساد الخبر أصابها الفشل، ومن نظر في هذا العلم وتأمل فيه لعلم أن هذا العلم العجيب ما ظهر إلا لحكمة عظيمة، حتى يحفظ الخبر ويحفظ بحفظه الدين.

إذاً فأمور الغيب التي لم يدل عليها العلم الحسي لا يصح نفيها إلا بدليل، ومن فساد الرأي ومن التعالم أن ينفي النافي ما لم يعلمه دون دليل، وقد ذمّ الله

---

(١) المرجع السابق ص٥٢١.

الكفار بذلك فقال ـ تعالى ـ: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ﴾ [يونس: ٣٩]، وإنما الأمر: هل هناك دليل آخر؟ فكيف وهناك أعظم دليل، وهو الخبر الصادق، ومعلوم أن المطالب الإلهية لم يتركها الله سبحانه لعقول البشر وعلومهم، وإنما أرسل الرسل وأنزل الكتب وأقام الحجج التي لا ينكرها إلا ملحد معاند فرعوني المذهب.

فإن فرعون قد جاءه البرهان البين الذي لا شك فيه، قال ـ تعالى ـ: ﴿وَفِي مُوسَىٰ إِذْ أَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ ﴿٣٨﴾﴾ [الذاريات: ٣٨]، قال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: «أي: بدليل باهر وحجة قاطعة، ﴿فَتَوَلَّىٰ بِرُكْنِهِ﴾ أي: فأعرض فرعون عما جاءه به موسى من الحق المبين، استكباراً وعناداً»[1].

ومع ذلك جحد وأنكر، ولم يكتف بذلك، بل أحال إلى الحسّ، وقام بالتمثيل على من حوله بأسلوب سخيف، وادعى أنه سيبحث عن الرب بطُرُق حسيّة، قال ـ تعالى ـ: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانُ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَل لِّي صَرْحًا لَّعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَىٰ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٣٨﴾ وَاسْتَكْبَرَ هُوَ وَجُنُودُهُ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ إِلَيْنَا لَا يُرْجَعُونَ ﴿٣٩﴾﴾ [القصص: ٣٨ ـ ٣٩].

وهذه حال كل جاحد ومنكر للغيب، إنه فرعوني النزعة والمذهب أو فيه خصلة من الفرعونية، فقد جاءهم الحق والبرهان والسلطان المبين، ومع ذلك ينكرون ويكذبون ويجحدون، ثم يقولون: إن أدلتنا الحسية لم تدلنا على الغيب، ومع أن أسلوب فرعون هو الأسلوب الساذج الساخر عند طلب بناء الصرح ليبحث عن الغيب، إلا أن مُلحدي العصر في اعتمادهم على صرح العلوم الحسية هو من جنس ما فعله فرعون وإن كان بأسلوب عصري فاتن، وما ذاك إلا مزيد من التلبيس، وإلا فإن البشر لا يعيشون دون غيب، والغيب يحيط بالإنسان من كل جانب، فإن كثيراً مما كشف من عالم الصِّغَر في المادة وذرّاتِها والأحياء وخلاياها، بل الكائنات المجهرية قد كانت من الغيب عند البشر طول قرون مضت، وربما لو جاء نبي من أنبياء الله بذكرها لكذّبَهُ من في قلبه مرض، وقد يجد المنكر فرصته في التكذيب، ولقال: انظروا ماذا يقول هذا النبي! أيُعقل أن

(١) تفسير ابن كثير ص١٢٥٥.

يوجد كائنات تصْغر نملة صغيرة آلاف المرات. فوجود بعض ما يُقدّر الله خفاءه عنا أمر ممكن، وبما أن الدليل النبوي قد جاء بذكرها فقد عرفنا وجود مثل تلك الغيبيات المخفية عنا، وليس لنا إلا التسليم بها، وعدم العبث بتأويلٍ يخرجها عن مدلولها أو التكذيب بها، ومثل ذلك ـ مع المثل السابق ـ لو لم تحتمل عقول بعض الناس وجود كائنات مجهرية بذاك الصغر، فكذب بها أو أوّلها بحجة استحالة وجودها، بينما هي اليوم مما يُسلّم بها الناس. وقد سبق في المبحث الأول أنه ما إن ظهر التكذيب بالغيب في القرون الأخيرة في الفكر الغربي حتى جاءت الأجهزة الحديثة التي تساعدنا على رؤية الكائنات المجهرية مما يدفع العاقل على التواضع، وعلى إدراك ضآلة ما نعرفه مما حولنا، وعندما سأل بعضهم تعنتا رسول الله ﷺ عن أمرٍ من الغيب، جاءهم الجواب بضآلة ما عند الإنسان من علم، ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾﴾ [الإسراء: ٨٥]، فالغيب كبير، وما عند الإنسان من علم هو قليل، فلا يغترّ بذلك. قال ابن كثير في تفسيره: «وقوله: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾؛ أي: من شأنه، ومما استأثر بعلمه دونكم؛ ولهذا قال: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾؛ أي: وما أطلعكم من علمه إلا على القليل، فإنه لا يحيط أحد بشيء من علمه إلا بما شاء تبارك وتعالى.

والمعنى: أن علمكم في علم الله قليل، وهذا الذي تسألون عنه من أمر الروح مما استأثر به تعالى، ولم يطلعكم عليه، كما أنه لم يطلعكم إلا على القليل من علمه تعالى. وسيأتي إن شاء الله في قصة موسى والخضر: أن الخضر نظر إلى عصفور وقع على حافة السفينة، فنقر في البحر نقرة، أي: شرب منه بمنقاره، فقال: يا موسى، ما علمي وعلمك وعلم الخلائق في علم الله إلا كما أخذ هذا العصفور من هذا البحر. أو كما قال صلوات الله وسلامه عليه؛ ولهذا قال تبارك وتعالى: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾»[1]، وقد قال ـ تعالى ـ: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا ﴿١٠٩﴾﴾ [الكهف: ١٠٩]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٧﴾﴾ [لقمان: ٢٧].

---

(١) تفسير ابن كثير ص٧٩٠ ـ ٧٩١.

أمثلة من الانحراف في هذا النوع: في باب الإيمان بالملائكة والجن، وفي باب الوحي:

ومن بين الأمثلة التي تناسب هذا الباب مما وقع فيه انحراف المتغربين: باب الإيمان بالملائكة والجن، وباب الإيمان بالوحي، ومع وجود اختلاف بينهما إلا أنهما يشتركان في كونهما من الغيب الذي لا يمكن التدليل عليه بالحس، فمصدر معرفته تقتصر على الوحي، فإن النوع الأول يتعلق بعالمين من مخلوقات الله: الملائكة والجن، أما الثاني فيتعلق بحدث غيبي هو الوحي، يبدأ من الرب سبحانه ثم يتصل بأعظم الملائكة وهو جبريل ﷺ ثم بالنبي عليه الصلاة والسلام، وهي الصورة الغالبة للوحي، فهذان البابان العظيمان من أبواب العقيدة الإسلامية وقع فيهما انحراف باسم العلم عند المتغربين، أبدأها بـ:

باب الإيمان بالملائكة والجن:

يدخل في الغيب الإيمان بالملائكة والإيمان بالجن، فإن من بين مخلوقات الله ثلاثة لهم شأن في التصور الإسلامي، وهم: الملائكة والإنس والجن، وفي صحيح مسلم عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: «**خلقت الملائكة من نور، وخلق الجان من مارج من نار، وخلق آدم مما وصف لكم**»[1].

أما الملائكة فهم خلْق كريم من مخلوقات الله، والإيمان بالملائكة ركن عظيم من أركان الإيمان، وأصل من أصول العقيدة الإسلامية، قال ـ تعالى ـ: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّن رُّسُلِهِۦۚ وَقَالُواْ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَاۖ غُفۡرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيۡكَ ٱلۡمَصِيرُ ٢٨٥﴾ [البقرة: ٢٨٥]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ مِن قَبۡلُۚ وَمَن يَكۡفُرۡ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ فَقَدۡ ضَلَّ ضَلَٰلَۢا بَعِيدًا ١٣٦﴾ [النساء: ١٣٦]، وقد ورد الحديث عنهم كثيراً في القرآن مما يدل على عظم هذا الأصل ومكانته في العقيدة الإسلامية وفي التصور الإسلامي، وقد ذكر وصفهم وعبادتهم وأعمالهم وغير ذلك[2].

---

(١) صحيح مسم برقم (٢٩٩٦) في باب أحاديث متفرقة من كتاب الزهد والرقائق.

(٢) انظر حول هذا الباب مثلاً كتاب: عالم الملائكة الأبرار، د. عمر الأشقر.

أما الجن فهم خلق آخر من خلق الله، خلقهم الله من نار، وهم مكلفون مثل البشر، فمنهم من كفر مثل إبليس وأتباعه، ومنهم من آمن، وقد جاء في ذكرهم وذكر إبليس آيات كثيرة[1]، قال ـ تعالى ـ: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ ۗ أَفَتَتَّخِذُونَهُۥ وَذُرِّيَّتَهُۥٓ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِى وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّۢ ۚ بِئْسَ لِلظَّٰلِمِينَ بَدَلًا ﴿٥٠﴾﴾ [الكهف: ٥٠]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقُرْءَانَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوٓا۟ أَنصِتُوا۟ ۖ فَلَمَّا قُضِىَ وَلَّوْا۟ إِلَىٰ قَوْمِهِم مُّنذِرِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [الأحقاف: ٢٩]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: ٥٦]، وقد جاء فيهم سورة من سور القرآن، قال ـ تعالى ـ في أولها: ﴿قُلْ أُوحِىَ إِلَىَّ أَنَّهُ ٱسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَقَالُوٓا۟ إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا ﴿١﴾﴾ [الجن: ١]، وغيرها من الآيات.

وما من بابٍ من أبواب الغيب إلا ووقع الانحراف فيه ممن هجر مشكاة النبوة، وغَلُظ عنده الحسّ، فإن في الغيب ابتلاء للبشر، ومن عادة الكثير نفي ما لا يحسون به وربما تكذيبه، فمن حكّم عقله القاصر أو حسّه الغليظ في مثل هذه الأبواب وقع في مزالق عظيمة، ولذا كان من وصف المؤمنين أنهم يؤمنون بالغيب، قال ـ تعالى ـ: ﴿الٓمٓ ﴿١﴾ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣﴾﴾ [البقرة: ١ ـ ٣]، فقد جاءهم أنبياء صادقون مُصَدّقون، وأوحى الله إليهم من علم الغيب، ومنهم رسولنا الكريم ﷺ، قال ـ تعالى ـ: ﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ ۚ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَٰمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [آل عمران: ٤٤]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهَآ إِلَيْكَ ۖ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَآ أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا ۖ فَٱصْبِرْ ۖ إِنَّ ٱلْعَٰقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ ﴿٤٩﴾﴾ [هود: ٤٩]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ ۖ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوٓا۟ أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ ﴿١٠٢﴾﴾ [يوسف: ١٠٢]، وكل ما جاء من الغيب المطلق عن طريق الأنبياء هو من الغيب الذي لم يكن للبشر أن يصلوا إليه من دون الأنبياء.

وقد اتسع أمر التكذيب في زمننا المعاصر، لا سيّما داخل التيارات الفكرية المتغربة العلمانية، فمنهم من حكّم عقله وحسّه في مثل هذه الأبواب فكذّب بأمر

(١) انظر حول هذا الباب مثلاً كتاب: عالم الجن والشياطين، د. عمر الأشقر.

الملائكة والجن وسخر ممن يؤمن بها، ومما زاد البلاء أن بعض الإسلاميين من أمثال العصرانيين قاموا بتأويل ما ورد من ذكر الملائكة والجن بما يخرجهم عن كونهم خلقاً من خلق الله[1]، ومن دلالات ذلك حجم الضغط الذي تضغط به الأفكار المنحرفة على الناس في الأزمان الأخيرة مما دفع بمثل هؤلاء إلى التساهل في أبواب الغيب بتأويلها وتخريجها مخارج تبعدها عن حقيقتها الواردة في الوحي.

وقد كان لسيد قطب وقفات مهمة حول هذا الباب، لا سيّما أنه قد عاصر طائفتين، طائفة تؤول الغيب وطائفة تُكذّب به وتنكره، وكل ذلك بحجة العقلانية والعلمية، ومما كتب عن منكري الملائكة: «والإيمان بملائكة الله طرف من الإيمان بالغيب، . . . وهو يخرج الإنسان من نطاق الحواس المضروب على الحيوان؛ ويطلقه يتلقى المعرفة مما وراء هذا النطاق الحيواني؛ وبذلك يعلن «إنسانيته» بخصائصها المميزة. . ذلك بينما هو يلبي فطرة الإنسان وشوقه إلى المجاهيل التي لا تحيط بها حواسه، ولكنه يحس وجودها بفطرته. فإذا لم تلب هذه الأشواق الفطرية بحقائق الغيب ـ كما منحها الله له ـ اشتطت وراء الأساطير والخرافات لتشبع هذه الجوعة؛ أو أصيب الكيان الإنساني بالخلخلة والاضطراب.

والإيمان بالملائكة: إيمان بحقيقة غيبية، لا سبيل للإدراك البشري أن يعرفها بذاته، بوسائله الحسية والعقلية المهيأة له. . بينما كيانه مفطور على الشوق إلى معرفة شيء من تلك الحقائق الغيبية. ومن ثم شاءت رحمة الله بالإنسان ـ وهو فاطره وهو العليم بتكوينه وأشواقه وما يصلح له ويصلحه ـ أن يمده بطرف من الحقائق الغيبية هذه، ويعينه على تمثلها ـ ولو كانت أدواته الذاتية قاصرة عن الوصول إليها ـ وبذلك يريحه من العناء ومن تبديد الطاقة في محاولة الوصول إلى تلك الحقائق التي لا يصلح كيانه وفطرته بدون معرفتها، ولا يطمئن بَالُه ولا يقر قراره قبل الحصول عليها! بدليل أن الذين أرادوا أن يتمردوا على فطرتهم، فينفوا

---

(١) انظر حول رأيهم المشتبه في الملائكة: منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، فهد الرومي ص٦١٦ وما بعدها، وانظر حول تأويلاتهم لشأن الجن: المرجع السابق ص٦٣١ وما بعدها، وانظر: عالم الجن في ضوء الكتاب والسنة، د. عبد الكريم عبيدات ص١١٥ وما بعدها.

حقائق الغيب من حياتهم، استبدت ببعضهم خرافات وأوهام مضحكة؛ أو اضطربت عقولهم وأعصابهم وامتلأت بالعقد والانحرافات!

وفضلاً على ذلك كله فإن الإيمان بحقيقة الملائكة ـ شأنه شأن الإيمان بالحقائق الغيبية المستيقنة التي جاءت من عند الله ـ يوسع آفاق الشعور الإنساني بالوجود، فلا تنكمش صورة الكون في تصور المؤمن حتى تقتصر على ما تدركه حواسه ـ وهو ضئيل ـ كما أنه يؤنس قلبه بهذه الأرواح المؤمنة من حوله؛ تشاركه إيمانه بربه، وتستغفر له، وتكون في عونه على الخير ـ بإذن الله ـ وهو شعور لطيف ندي مؤنس ولا شك. ثم هنالك المعرفة: المعرفة بهذه الحقيقة وهي في ذاتها فضل يمنحه الله للمؤمنين به وبملائكته..»[1].

ويقول عن عالم الجن والمنكرين له في أثناء تفسير سورة الجن: «وبينما كانت الأوهام والأساطير تغمر قلوب الناس ومشاعرهم وتصوراتهم عن الجن في القديم، وما تزال.. نجد في الصف الآخر اليوم منكرين لوجود الجن أصلاً، يصفون أي حديث عن هذا الخلق المغيب بأنه حديث خرافة.. وبين الإغراق في الوهم، والإغراق في الإنكار، يقرر الإسلام حقيقة الجن، ويصحح التصورات العامة عنهم، ويحرر القلوب من خوفها وخضوعها لسلطانهم الموهوم:

فالجن لهم حقيقة موجودة فعلاً وهم كما يصفون أنفسهم هنا: ﴿وَأَنَّا مِنَّا ٱلصَّٰلِحُونَ وَمِنَّا دُونَ ذَٰلِكَ كُنَّا طَرَآئِقَ قِدَدًا ﴿١١﴾﴾...». ثم تحدث عن حقيقتهم كما وردت في هذه السورة وفي غيرها من سور القرآن التي تعطي «صورة عن ذلك الخلق المغيب، تثبت وجوده، وتحدد الكثير من خصائصه؛ وفي الوقت ذاته تكشف الأوهام والأساطير، العالقة بالأذهان عن ذلك الخلق، وتدع تصور المسلم عنه واضحاً دقيقاً متحرراً من الوهم والخرافة، ومن التعسف في الإنكار الجامح كذلك!

وقد تكفلت هذه السورة بتصحيح ما كان مشركو العرب وغيرهم يظنونه عن قدرة الجن ودورهم في هذا الكون. أما الذين ينكرون وجود هذا الخلق إطلاقاً، فلا أدري علام يبنون هذا الإنكار، بصيغة الجزم والقطع، والسخرية من الاعتقاد بوجوده، وتسميته خرافة!

---

(١) في ظلال القرآن ١/٣٤١ ـ ٣٤٢.

ألأنهم عرفوا كل ما في هذا الكون من خلائق فلم يجدوا الجن من بينها؟! إن أحداً من العلماء لا يزعم هذا حتى اليوم. وإن في هذه الأرض وحدها من الخلائق الحية لكثيراً مما يكشف وجوده يوماً بعد يوم، ولم يقل أحد: إن سلسلة الكشوف للأحياء في الأرض وقفت أو ستقف في يوم من الأيام!

ألأنهم عرفوا كل القوى المكنونة في هذا الكون فلم يجدوا الجن من بينها؟! إن أحداً لا يدعي هذه الدعوى. فهناك قوى مكنونة تكشف كل يوم؛ وهي كانت مجهولة بالأمس. والعلماء جادون في التعرف إلى القوى الكونية، وهم يعلنون في تواضع قادتهم إليه كشوفهم العلمية ذاتها، أنهم يقفون على حافة المجهول في هذا الكون، وأنهم لم يكادوا يبدؤون بعد!

ألأنهم رأوا كل القوى التي استخدموها، فلم يروا الجن من بينها؟! ولا هذه.

فإنهم يتحدثون عن الكهرب بوصفه حقيقة علمية منذ توصلوا إلى تحطيم الذرة. ولكن أحداً منهم لم ير الكهرب قط. وليس في معاملهم من الأجهزة ما يفرزون به كهرباً من هذه الكهارب التي يتحدثون عنها!

ففيم إذن هذا الجزم بنفي وجود الجن؟ ومعلومات البشر عن هذا الكون وقواه وسكانه من الضآلة بحيث لا تسمح لإنسان يحترم عقله أن يجزم بشيء؟

ألأن هذا الخلق المسمى الجن تعلقت به خرافات شتى وأساطير كثيرة؟ إن طريقنا في هذه الحالة هو إبطال هذه الخرافات والأساطير كما صنع القرآن الكريم، لا التبجح بنفي وجود هذا الخلق من الأساس، بلا حجة ولا دليل! ومثل هذا الغيب ينبغي تلقي نبئه من المصدر الوحيد الموثوق بصحته، وعدم معارضة هذا المصدر بتصورات سابقة لم تستمد منه. فما يقوله هو كلمة الفصل في مثل هذا الموضوع»[1].

وحول هذا الباب الغيبي من خلق آدم وما حدث من إبليس والملائكة وبقية القصة الغيبية التي وردت في سورة البقرة يقول سيد قطب: «وبعد.. مرة أخرى.. فأين كان هذا الذي كان؟ وما الجنة التي عاش فيها آدم وزوجه حينا

---

(١) في ظلال القرآن ٦/ ٣٧٢١ ـ ٣٧٢٣.

من الزمان؟ ومن هم الملائكة؟ ومن هو إبليس؟.. كيف قال الله تعالى لهم؟ وكيف أجابوه؟...

هذا وأمثاله في القرآن الكريم غيب من الغيب الذي استأثر الله تعالى بعلمه؛ وعلم بحكمته أن لا جدوى للبشر في معرفة كنهه وطبيعته، فلم يهب لهم القدرة على إدراكه والإحاطة به، بالأداة التي وهبهم إياها لخلافة الأرض، وليس من مستلزمات الخلافة أن نطلع على هذا الغيب. وبقدر ما سخر الله للإنسان من النواميس الكونية وعرّفه بأسرارها، بقدر ما حجب عنه أسرار الغيب، فيما لا جدوى له في معرفته. وما يزال الإنسان مثلاً على الرغم من كل ما فتح له من الأسرار الكونية يجهل ما وراء اللحظة الحاضرة جهلاً مطلقاً، ولا يملك بأي أداة من أدوات المعرفة المتاحة له أن يعرف ماذا سيحدث له بعد لحظة، وهل النفس الذي خرج من فمه عائد أم هو آخر أنفاسه؟ وهذا مثل من الغيب المحجوب عن البشر؛ لأنه لا يدخل في مقتضيات الخلافة، بل ربما كان معوِّقاً لها لو كشف للإنسان عنه! وهنالك ألوان من مثل هذه الأسرار المحجوبة عن الإنسان، في طي الغيب الذي لا يعلمه إلا الله.

ومن ثم لم يعد للعقل البشري أن يخوض فيه؛ لأنه لا يملك الوسيلة للوصول إلى شيء من أمره. وكل جهد يبذل في هذه المحاولة هو جهد ضائع، ذاهب سدى، دون ثمرة أو جدوى.

وإذا كان العقل البشري لم يوهب الوسيلة للاطلاع على هذا الغيب المحجوب؛ فليس سبيله إذن أن يتبجح فينكر. فالإنكار حكم يحتاج إلى المعرفة. والمعرفة هنا ليست من طبيعة العقل، وليست في طوق وسائله، ولا هي ضرورية له في وظيفته!

إن الاستسلام للوهم والخرافة شديد الضرر بالغ الخطورة، ولكن أضر منه وأخطر، التنكر للمجهول كله وإنكاره، واستبعاد الغيب لمجرد عدم القدرة على الإحاطة به.. إنها تكون نكسة إلى عالم الحيوان الذي يعيش في المحسوس وحده، ولا ينفذ من أسواره إلى الوجود الطليق.

فلندع هذا الغيب إذن لصاحبه، وحسبنا ما يقص لنا عنه، بالقدر الذي يصلح لنا في حياتنا، ويصلح سرائرنا ومعاشنا. ولنأخذ من القصة ما تشير إليه من حقائق كونية وإنسانية، ومن تصور للوجود وارتباطاته، ومن إيحاء بطبيعة

الإنسان وقيمه وموازينه.. فذلك وحده أنفع للبشرية وأهدى»[١].

أمثلة على الانحراف حول الملائكة والجن:

يقدم الدكتور ـ «غيبة» ـ تأويله الخاص للملائكة والجن بما يتفق مع العلم من جهة، وبما يحقق هدف الدين من جهة أخرى، ولكن يظهر في النهاية أنه ينفي هذين الأمرين بحجة عدم موافقتها للعلم والعقل، فيقول عن تأويله إنه: «يتفق مع المعقول عن طريق الاستنتاج من النصوص المقدسة ذاتها، من غير تزييف أو تحريف، بل مع الاحترام الكامل لنصوص الدين الحنيف، إنما بالخروج عن التفسير الحرفي أو المادي واللجوء إلى التأويل العقلي الذي يتفق مع مقاصد الشرع ومراميه، ويتجنب الوقوع في فخ اللامعقول ومآخذه»[٢].

إن هذه دعوى لا حقيقة لها كما سنرى، فإن البارز هو «التزييف والتحريف وعدم الاحترام لهذه النصوص حول هذه المغيبات» وبُعده عن الذي جاء به الأنبياء ﷺ، حيث سيطرح فهمه من النصوص الذي يتفق بحسب رأيه «مع علم النفس وعلم الطبيعة»، فكأن علم النفس يناسب تفسير الجوانب الغيبية بصورة نفسية، أما الطبيعية فهي أداة رفض لعالم الغيب عموماً، والاكتفاء بالنظر للقوانين التي كشفها علماء الطبيعة[٣]، وبهذا يصل إلى نفي حقيقة الملائكة وحقيقة الشيطان والجن، فجانب الطبيعة أداة لرفض هذا الغيب؛ لأنه في نظرهم لا حقيقة إلا لها، فقد أعماهم المحسوس وأغراهم وفتنهم عن حقيقة عالم الغيب، ومن أجله أُوّلت الملائكة والجن إلى معنى نفسي أو رمزي، فالمعنى النفسي للملائكة «الإلهامات الحاملة للأفكار والميول الخيرة» في الإنسان، والرمزي «هو ميول البدن إلى مصيره الطبيعي، كالموت، وميول الطبيعة إلى الحركة كهبوب الرياح وهطول الثلج والأمطار. فهي صلة الوصل بين القوى الطبيعية المحرّكة «الأسباب العلمية»، والقوى الطبيعية المنُفذة «كالرياح والأمطار»، وأمثلتها الملائكة عزرائيل وميكائيل وإسرافيل. فهذه الأسماء رموز لتلك القوى الطبيعية المحرّكة للأنواء. والملائكة في جميع الأحوال تُعبّر عن قوى ذاتية خيّرة في

(١) في ظلال القرآن ١/ ٥٩.
(٢) هكذا تكلم العقل، د. حيدر غيبة ص٢٥٦.
(٣) انظر: المرجع السابق ص٢٥٣.

الإنسان، نفسية وبدنية، ومثلها على سبيل الاستعارة في الطبيعة. هذا هو الفهم العقلي للملائكة، وهو لا يطرح أي إشكالية؛ لأنه يتفق مع علم النفس وعلم الطبيعة..»[١]، وفي المقابل يكون الشيطان ممثلاً لنوازع النفس الأمارة بالسوء، فوجوده بهذه الصفة معنوي، ومن قبيل وسوسة النفس، وكذا حال الجن[٢].

ومن الصور التغريبية المغالية في إنكارهما تحت ذريعة معارضة العلم في الظاهر ـ إنما ماركسية في العمق ـ نجد صادق العظم، ومن ذلك قوله: «هل يفترض في المسلم في هذا العصر أن يعتقد بوجود كائنات مثل الجن والملائكة وإبليس، وهاروت وماروت، ويأجوج ومأجوج، وجوداً حقيقياً «غير مرئي أحياناً» باعتبارها مذكورة كلها في القرآن، أم يحق له أن يعتبرها كائنات أسطورية مثلها مثل آلهة اليونان وعروس البحر والغول والعنقاء؟ يا حبذا لو عالج الموفقون بين الإسلام والعلم مثل هذه القضايا المحددة...»[٣].

يجعل منها «العظم» قضايا لا يقبلها العلم، وأدلة على التعارض بين الدين والعلم، بينما كل عاقل يعلم عدم وجود معارضة هنا؛ لأن كل ما في الأمر أن نوعاً من العلم لايستطيع إثباتها، وليس كل العلم، فهذا ـ إذا تركنا جانباً مشكلة مرض القلب ـ من الاختزال الفاسد لمفهوم العلم على نوع واحد، وهو الحسي، بينما العلم أوسع من ذلك، وأعلاه العلم النبوي، وليس المقصود هنا المناقشة والرد، فمثل هذا الصنف يكفي بيان التلاعبات التي يقدمونها، فهم يقصدون فقط إثارة الشبه والتلبيس على الخلق، لا سيّما عندما يصل التبجح والإنكار لمثل هذا الحدّ، فيضع ما يتفق الناس على أنه أسطورة مقابل ما يتفق أغلب الناس ممن عندهم كتاب على أنه حقيقة.

يتفق النموذجان بإنكار حقيقة الملائكة والجن بالاستناد للعلم، إلا أن الأول يؤوّلهما والثاني يُكّذب بهما، ويقف حسن حنفي في كتاباته نفس الموقف من هذا الباب العظيم، فهو يراها تلفظ بألفاظ لا يوجد شاهد حسي عليها، فيطالب بإلغائها[٤]، وفي هذا السياق يأتي إنكار الوحي أو تأويله للسبب نفسه.

---

(١) المرجع السابق ص٢٥٢ ـ ٢٥٣.
(٢) انظر: المرجع السابق، حول الشيطان ص٢٥٥، وحول الجن ص٢٥٧.
(٣) نقد الفكر الديني، د. صادق العظم ص٢٦.
(٤) انظر: التراث والتجديد ص١٢١ ص١٢٦.

في باب الوحي:

من بين القضايا العقدية المهمة الإيمان بالوحي، فهو الصلة بين السماء والأرض، فهو الطريق لمعرفة دين الله، فالوحي هو إعلام الله من اصطفاه من عباده وهم أنبياؤه بما يريد أن يبلغه إليهم من شرع أو كتاب بواسطة أو غير واسطة[(١)].

وقد ورد في آيات كثيرة، قال ـ تعالى ـ: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم: ٤]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦۚ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَـٰعِيلَ وَإِسْحَـٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَـٰرُونَ وَسُلَيْمَـٰنَۚ وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا ۝١٦٣﴾ [النساء: ١٦٣]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ ٱلْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِۚ فَرِيقٌ فِى ٱلْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِى ٱلسَّعِيرِ ۝٧﴾ [الشورى: ٧].

وقد جاء وصف صوره في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِىَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُۚ إِنَّهُۥ عَلِىٌّ حَكِيمٌ ۝٥١﴾ [الشورى: ٥١].

وقد سأل الصحابة الرسول ﷺ عن الوحي، ففي صحيح البخاري عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها أن الحارث بن هشام رضي الله عنه سأل رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله كيف يأتيك الوحي؟ فقال رسول الله ﷺ: «**أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس، وهو أشدّه عليّ فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال، وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني فأعي ما يقول**». قالت عائشة رضي الله عنها: ولقد رأيته ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقاً[(٢)].

ويُعدّ الوحي قضية غيبية لا يستطيع العقل إدراك حقيقتها وكنهها، وما نعلمه أن جبريل أخذ من الله ما يوصله لأنبيائه، وهم أوصلوه للناس، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «هذا القرآن الذي يقرؤه المسلمون هو كلام الله، الذي نزل به الروح الأمين على محمد ﷺ، خاتم النبيين والمرسلين، وأن جبريل سمعه

---

(١) انظر: الرسل والرسالات، د. عمر الأشقر ص٦١.

(٢) صحيح البخاري برقم (٢) من كتاب بدأ الوحي، ومسلم برقم (٢٣٣٣) كتاب الفضائل باب عَرَق النبي ﷺ...

من الله، والنبي ﷺ سمعه من جبريل، والمسلمون سمعوه من النبي ﷺ، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ﴾ وقال: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ﴾»[١]، ولكن إدراك حقيقة الكيفية التي وقع بها ذلك الأمر من الغيب، وليس له طريق إلا الوحي.

وقد عُرفت في تاريخ الفكر الإسلامي صور من إنكار الوحي، لا سيّما تلك الدعوى القائمة على تحويله إلى ظاهرة بشرية، مثل قول بعض المتفلسفة عن القرآن بأنه: «فيض فاض من العقل الفعال على قلب بشر زاكي النفس طاهر، متميز عن النوع الإنساني بثلاث خصائص: قوة الإدراك وسرعته، لينال من العلم أعظم مما يناله غيره! وقوة النفس، ليؤثر بها في هيولى العالم بقلب صورة إلى صورة! وقوة التخييل، ليخيل بها القوى العقلية في أشكال محسوسة، وهي الملائكة عندهم! وليس في الخارج ذات منفصلة تصعد وتنزل وتذهب وتجيء وترى وتخاطب الرسول، وإنما ذلك عندهم أمور ذهنية لا وجود لها في الأعيان»[٢]، وبهذا يُغفلون كون القرآن من كلام الله، وأحالوه للعقل الفعال، وأنكروا الملك الذي تكفل بإيصال الوحي، وجعلوا الوحي صورة من صور التجلي البشري ولا سيّما ممن زكت نفوسهم، وليس وحياً من رب العالمين، فتحول الوحي معهم إلى صورة أخرى لا علاقة لها بما جاء بيانه على لسان الرسول ﷺ.

أمثلة على الانحراف في الوحي:

لم تبتعد الانحرافات المعاصرة عن ذلك كثيراً، فجوهر الانحراف عندهم واحد، ولكن المعاصرين يلتحفون بدعوى العلمية، لا سيّما ميدان العلوم الاجتماعية واللغوية الحديثة، ويُعد الوحي عند متطرفي المتغربين من الأوهام، فـ«شبلي شميل» مثلاً «يعتبر أن كثيراً من مفردات القاموس الديني تنهل من ينابيع الخيال والأوهام، فالوحي والبعث والخلود والثواب والعقاب الأخرويات وعالم الروح وعلة العلل... كلها مفاهيم ذات مصدر غير مادي. ومن ثمّ فهي تنتمي إلى عالم الأحلام والأوهام. وهو يعتبر أن الاستسلام إلى أباطيل هذا العالم كان

---

(١) الفتاوي ١٢/٥٨٢.

(٢) شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز ٢/٤٠٢ ـ ٤٠٣.

وما يزال مجلبة لشر كبير في الاجتماع البشري. وهو شر يمكن اجتنابه بالتفكير العلمي المستند إلى حقائق الطبيعة والواقع»[1]، فالعلم عند هذه الطائفة هو المادية، حيث اختزلت العلم في هذا الباب ثم أنكرت كل ما ليس بمادي ومحسوس، وليس لهم من دليل سوى جهلهم بالوحي.

ومن بين أكثر المفكرين انحرافاً في هذا الباب وأكثرهم كتابة فيه، نجد الدكتور محمد أركون، ويعود السبب في ذلك إلى أن مشروعه الفكري يقوم على نقد العقل الإسلامي، وهو يرى بأن هذا العقل يرتكز أساساً على الوحي، ولذا فلا بد من وضع الوحي ذاته في صلب المشروع النقدي، وقد استخدم في ذلك منهجيات مختلفة، لغوية وتاريخية وعلمية وفلسفية، وهو يزعم أنه يقدم بذلك دراسة علمية عن الوحي، ولكن هذه الدراسة تصل في نهايتها إلى التكذيب بالوحي، ويكفي ذلك دليلاً على بطلان هذه العلمية.

يعرض في البداية التصور الإسلامي عن الوحي في نقاط متسلسلة: تبدأ بالإيمان بالله، وهذا الإله قد أوحى إلى البشر من خلال رسول، وقد جمع ما جاء به الرسول ﷺ في القرآن، وهذا القرآن كامل وشامل، ويحوي الحقيقة[2]...، ويأخذ منه ذاك العرض مكانة خاصة، ويعرضه وكأنه اكتشاف كبير، مع أن كل مسلم حتى طلاب المدارس يعرفون مثل هذا الخط ويؤمنون به. إلا أن الجديد عنده، أن هذا الخط بينما يؤمن به الناس، فإنه فيما يظهر من كلامه لا يؤمن به، بل إن من هدف دراساته: نقضه والخروج عليه، بحيث يضع خطاً آخر[3]، يلغي فيه الغيب، فيُقصي منه الله، والمَلَك، والوحي، ثم يلغي منه الرسول الذي استقبل الوحي، ثم يلغي المصحف الذي تواتر عند الأمة أنه كلام الله، ويكتفي بدعاوى منها: الانطلاق من الإنسان وجعله محور الاهتمام، في نوع من التبعية لدعوى المذهب الإنساني، الذي يريد الاهتمام بالإنسان بعد أن كانت القرون الوسطى تهتم بالإله كما يقولون، ومثل هذه الدعوى الإلحادية

(١) الفلسفة النشوئية..، د. محمود المسلماني ص١٨٣.

(٢) يتكرر عرضه لهذا الخط في أكثر من كتاب من كتبه، منها: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ص١٩، ١٢١، وانظر: الإسلام، الأخلاق والسياسة ص١٨٣، وانظر: أين هو الفكر الإسلامي؟ ص١٦٢.

(٣) انظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ص١٢٣.

التي عرفها الغرب، لم تحقق هدفها؛ حيث انحط معها الإنسان في دركات، مما دفع بفلاسفة معاصرين أن يتكلموا على موت الإنسان، وما ذاك إلا بالخلل الكبير الذي أقام تعارضاً بين الإيمان بالله والعناية بالإيمان وبين العناية بالإنسان، بينما الحق أنه كلما زادت عناية الناس بالإيمان الحق حفظت كرامة الإنسان وظهرت سعادته.

يحيل أركون في عمله الجديد مع الوحي على مناهج كثيرة فيقول: «إنّ ظاهرة الوحي لم تعد مسألة تخصّ علماء اللاهوت والتيولوجيا فحسب، وإنما هي أصبحت» تخص المؤرخ، وعالم اللسانيات، والدلالات، وعالم الاجتماع، وعالم النفس، ورجل القانون، وعالم الإنتربولوجيا[١].

مما نجده من ميدان العلوم التي يتابعها هذا البحث ميدان العلوم الاجتماعية، لا سيّما علم النفس والاجتماع والإنتربولوجيا، وقد استعان بها أركون من أجل دراسة الوحي، ومن بين ما تطرحه مثل هذه العلوم قبول الوحي في صورها المعاصرة باعتباره ممثلاً للبعد الأسطوري، وهو بعد لم تعد الدراسات الاجتماعية المعاصرة تستهين به، بل تجده مهماً للإنسان كأهمية العقل، فالإنسان لا يعيش بالعقل وحده، بل بالوجدان أيضاً، ولا يعبر الوحي هنا عن حقائق موضوعية وإنما هو تعبير مجازي أخّاذ ومؤثر، وعن ذلك يقول مترجم «أركون» حول موقف المسلمين من قرآنهم: «...وبالتالي فلا يمكن أن يحتوي على معرفة خيالية أو قصصية بالمعنى المثالي للكلمة. ولكن الدراسة الألسنية المتأنية للقرآن تكشف عن امتلائه بالمجازات الرائعة التي تخلب العقول. والمجاز هو أداة المعرفة الخيالية أو الشعرية أو القصصية. ولكن المسلم التقليدي ينكر وجوده؛ لأنه يقرأ القرآن قراءة حرفية ويرفض أن يحتوي كتاب الله على أي لغة مجازية أو شعرية. وهذا موقف لاهوتي وليس موقفاً علمياً أو ألسنياً»[٢]، ويعيد «أركون» الفضل في إعادة التوازن بين «الجانب الأسطوري

---

(١) انظر: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، د. محمد أركون ص١٩٤، وانظر: الإسلام، أوروبا، الغرب، د. محمد أركون ص١٩٦، كلاهما من ترجمة هاشم صالح.

(٢) معارك من أجل الأنسنة...، محمد أركون ص٢٩٣، ومن كلام المترجم هاشم صالح في الحاشية.

المجازي» وبين «الجانب الوضعي العقلي العلمي» إلى الإنتربولوجيا الثقافية[١].

يُميّز «أركون» مشروعه بالتعامل المباشر مع الأصل، مع الوحي، مع القرآن، وهو وإن كان ينتقد المنهج الاستشراقي إلا أنه ينتقد فقط توقفهم على العمل الفللوجي والتاريخي، بينما هو يأخذ مادتهم ويسير بها لخطوات أكثر انحرافاً، فمن جعل عمدته المادة الاستشراقية فقد أسس نشاطه على شفًا جُرُفٍ هار، فيزيد على تلك المادة الاستشراقية اللغوية والتاريخية تطبيقات من ميدان العلوم الاجتماعية ويلحقها بنقد فلسفي، ولكن كل ذلك لن يتم إلا بعد تحويل الوحي لمعنى جديد من اختراع أركون حتى يتقبل منهجياته، فقد عرض الوحي كما صوره القرآن من خلال آيتي [الشورى: ٥١ ـ ٥٢]، ولكنه لا يقبله، فأدخل أدواته المنهجية لتحويله إلى صورة بشرية لا علاقة لها بالوحي[٢]، فهو الذي سيحدد صورة الوحي كما يريد حتى يتوافق مع منهجيته؛ لأن الوحي كما هو لا يتقبل مثل ذلك العبث باسم المناهج العلمية، وذلك بتحويله إلى ظاهرة لغوية وثقافية، فيصف بحثه حول الوحي: «وهذا البحث، فيما يحاول تجنب كل التحديدات الدوغمائية واللاهوتية الموروثة، ويجعل ممكناً فهم الوحي بصفته ظاهرة لغوية وثقافية قبل أن يكون عبارة عن تركيبات تيولوجية أو لاهوتية»[٣]، فإذا حول الوحي لظاهرة لغوية وثقافية؛ أي: بصريح العبارة: إلى ظاهرة بشرية، يقول مترجمه عنها: «أركون يعتبر الوحي ظاهرة مثله في ذلك مثل الظواهر الطبيعية كسقوط المطر، أو هبوب الرياح أو أية ظاهرة أخرى...»[٤]، عندها يمكن دراسته بالمناهج العلمية المختلفة واللغوية، ويوصل ذلك لنتائج خطيرة منها:

«فإنه يمكننا القول بوجود وحي في كل مرة تظهر فيها لغة جديدة، وتجيء لكي تعدّل جذرياً من نظرة الإنسان عن وضعه... إن الوحي يعني حدوث معنى جديد في الفضاء الداخلي للإنسان..»[٥].

---

(١) انظر: المرجع السابق ص٢٩٤.
(٢) الفكر الإسلامي... ص٧٨ ـ ٧٩.
(٣) المرجع السابق ص٧٨.
(٤) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ص٩٨ من الهامش.
(٥) الفكر الإسلامي... ص٨٣.

كما أن «تحديدنا الخاص الذي نقدّمه عن الوحي يمتاز بخصيصة فريدة، هو أنه يستوعب بوذا وكونفوشيوس والحكماء الأفارقة، وكل الأصوات الكبرى التي جسّدت التجربة الجماعية لفئة بشرية ما، من أجل إدخالها في قدرٍ تاريخي جديد وإغناء التجربة البشرية عن الإلهي. إنه يستوعب كل ذلك ولا يقتصر فقط على أديان الوحي التوحيدي»[(١)].

هكذا تُوصِل منهجية «أركون» العلمية في باب الوحي إلى إنكار الوحي، العلمية هنا حول الوحي تعني: إنكاره، وذلك أن المناهج العلمية لا يمكنها في الحقيقة التعامل المناسب مع الغيب، مناهج البشر الحسية لا تنطبق إلا على المجالات المحسوسة، وأمور الغيب ليست محسوسة، ومن هنا محاولة «أركون» في تحويل الوحي لفكرة محسوسة أو التكذيب بحقيقته الغيبية وتحويله لمجاز وأساطير حتى يمكن تطبيق المنهجيات عليه. قد يرفع المتغربون سبهم للإسلاميين بعدم تطبيق المنهجيات العلمية على الوحي، والحقيقة أنهم من أكثر الناس تحمساً للعلوم، كيف لا وهم يشعرون بكثرة الحثّ الشرعي على العلم والعلمية، ولكن ليس من العلم تطبيق المنهج على مادة لا تناسبه، وعندما تُقحم مناهج علمية على أبواب لا تناسبها يأتي الخلل.

عرض الدكتور «غيبة» تصوراً جيداً عن الوحي في بادئ الأمر ما لبث أن انحرف في آخره، حيث بدأ بسؤال: ما «هي حقيقة الوحي والأنبياء والرسل على ضوء ما يُصَدِّق العقل؟»[(٢)]، ثم استعرض ما ورد في الوحي عن الوحي، ولكنه أساء في تفسيره بعد ذلك لمفهوم الوحي، حيث انطلق من مفهوم الإلهام، الذي يُعدّ مصدر الإبداع عند الإنسان بحسب كلامه، ثم نظر في أهم انبثاقات الإلهام في الشعر، «وليس الشعر هو الإنتاج الوحيد للإلهام. بل كان ولا يزال هناك تواصل دائم بين بعض أصحاب النفوس الذكية، الشفافة، وبين المُثُل الإنسانية من حقيقة وخير وجمال»، وهي في حق الأنبياء أولى، فوحي الأنبياء هو نوع عالٍ من هذا الإلهام، وليس وحياً بالمعنى الوارد في الكتاب والسنة، وذلك أنه بحسب تصوره تستحيل حقيقة الاتصال بين الرب سبحانه وبين أنبيائه وذاك أشبه

(١) الفكر الإسلامي... ص٨٤.
(٢) هكذا تكلم العقل..، د. حيدر غيبة ص٨٩.

بالاتصال بين عالم الإنسان وعالم النبات إن لم يكن أعصى على التصور والإدراك[١]، وهذا المسار لا يختلف عن مفهوم الأسطورة ودورها في الفكر البشري بحسب العرض الأركوني السابق.

تأتي الماركسية في تقليعات جديدة، لا سيّما بعد ارتباطها بالدراسات اللغوية الحديثة، وينطلق تصور أحدهم عن الموحى به باعتباره نصاً من جهة، ومن جهة له واقعه المادي، ولذا يتم التعامل معه من خلال هذا البعد «النص والواقع»، فالواقع المادي عند الماركسية التقليدية هو المكون للبنى الفوقية مثل الدين والثقافة، ومع الماركسية المطَورة هو المكون للنص، وهنا يأتي ما هو أبعد من ذلك؛ فالوحي ذاته من الواقع، وكذا النبوة، ويمكن تفسيرها من خلال الواقع ذاته، وبهذا لا يكون مفارقاً للواقع ولا يكون فيه أي غيب[٢]، فهذه الرؤية هي من المسار الأركوني نفسه، وإن كانت تركز على الدراسات اللغوية.

تتفق الأمثلة السابقة على نفي الوحي، وتحرص على تحويله لظاهرة بشرية، ثم منهم الغلاة الصرحاء الذين يعتبرونه وهماً يمكن التخلص منه بالعلم، مثل «شبلي شميل»، ومنهم من يحوله إلى أسطورة بالمفهوم الذي تطرحه العلوم الاجتماعية عن الأسطورة، لا سيّما من جهة حاجة الإنسان إلى نوع من الأسطورة، فالوحي وإن لم يكن له حقيقة دينية ثابتة فهو كنوع من الأسطورة له أهميته ودلالاته، وحقيقة القول هو التكذيب بالوحي.

وممن انحرف في باب الوحي وأنكر مرجعيته تحت دعوى العقلانية والعلمية «د. لويس عوض»، وقد نُقل عنه قوله عن الكتب السماوية: «هي أشعار بعضها جيد وبعضها رديء»[٣]، وفي حديثه عن كتاب «طه حسين ـ في الشعر الجاهلي» زعم أن منهج طه حسين هو المنهج العلمي وأن العقل الذي فيه هو العقل العلمي، بينما العقل المعارض له ليس سوى وجدان ديني، ويرى «لويس» قيمة كتاب «حسين» بأنها كانت في المنهج القائل: «إن الدليل النقلي وحده لا

(١) انظر: هكذا تكلم العقل ص٩٧.

(٢) انظر: التفسير الماركسي للإسلام..، د. محمد عمارة ص٥٦، وانظر: الفصل الأول والثاني من الباب الأول من كتاب مفهوم النص...، د. نصر أبو زيد ص٣١ ـ ٧٤.

(٣) لويس عوض ـ الأسطورة والحقيقة، د. حلمي القاعود ص٦١.

يكفي، وإن عنعنة القدماء عن القدماء أو المحدثين عن القدماء لا تكفي، بل ينبغي أن يمتحن كل شيء بالدليل العقلي وبالدليل الاستقرائي»[١]، ومما امتدحه «لويس» أيضاً في كتاب طه حسين: رفضه صحة قصة إبراهيم وإسماعيل وبناء الكعبة، فهي ليست حقيقة تاريخية، زاعماً أن رفض «طه حسين» كان «وليد العقلانية والمنهج العلمي»[٢].

بمثل هذه الروح الماركسية المتغربة يتكلم لويس عن القرآن ومرجعية الوحي وكأنها مرجعية خرافية أسطورية، وما كأنه الحق من رب العالمين، بينما يتكلم عن الفكر البشري القابل للصواب والخطأ والمستغل من قبل أعداء الدين وكأنه حق مطلق، ويكثرون من مصطلحات «المنهج العلمي» و«العقل العلمي» بينما لا علاقة لها بالعلم.

أختم بمثال معاصر في هذا الباب ألا وهو «د. حسن حنفي»:

توسع أهل التغرب في استخدام المنهجيات الغربية مع الوحي، إما لنقده والتكذيب به، أو لتحويله عن مراده إلى أبواب تتسع لاستخدامات المتغرب وإسقاط أفكاره على الوحي.

وممن بدّل مفهوم الوحي ليتسع لمقولاته الدكتور حسن حنفي، فهو ممن اطلّع على آخر المنهجيات وعَرَف كثيراً منها، وقد ذُكر بعضها في فقرة سابقة، ومن هذه المنهجيات ما أسماه «الشعور»، وهو مصطلح غامض لم يحدد له معنى، رغم كثرة ترديده له، وقد استخدم هذا المفهوم الغامض في التلاعب بموضوع الوحي. وعندما نبحث عن معنى محدد للشعور ونبحث عن ما يقابله من تطبيقات حتى نتأكد من سلامة العمل، فلا نجد إلا الغموض، ولكن النتائج واضحة، وهي متمثلة في تبديل الوحي.

لقد عرفنا فيما سبق مفهوم الوحي الديني كما ورد في الكتاب والسنة، وعند مقارنتها بما يذهب إليه حسن حنفي نجد حجم التبديل والتحريف.

يقول: «نصوص الوحي نشأت في الشعور، إما في الشعور العام الشامل

---

(١) ثقافتنا في مفترق الطرق ص١٢٥ نقلاً عن تلميذه غالي شكري في كتابه: النهضة والسقوط.. ص٢٥١.

(٢) أوراق العمر ص٤٦٤ نقلاً عن: لويس عوض ـ الأسطورة والحقيقة، د. حلمي القاعود ص٥٨.

وهو ذات الله أو في الشعور المرسل إليه والمعلن فيه، وهو شعور الرسول أو شعور المتلقي للرسالة، وهو شعور الإنسان العادي الذي قد يشعر بأزمة فينادي على حل ثم يأتي الوحي مصدقاً لما طلب».

ويقول: «نصوص الوحي ليست كتاباً أنزل مرة واحدة مفروضاً من عقل إلهي ليتقبله جميع البشر، بل مجموعة من الحلول لبعض المشكلات اليومية التي تزخر بها حياة الفرد والجماعة...»[١].

ويقول: «عندما نتحدث عن الوحي كمقصد من الله إلى الإنسان فإننا لا نستعمل لفظة «الله» للدلالة على شخص أو ذات أو قدرة مشخصة أو غيرها بل نتحدث عن واقعة الوحي ذاتها. ولفظة «الله» ليس إلا لفظاً عرفياً استعمله الناس للدلالة على معنى عام، ويمكن استعماله مبدئياً نظراً لسهولة استخدامه في إيصال المعاني....»[٢].

هذه الشواهد المختارة من بين عدد كبير من النصوص مليئة أولاً بألفاظ سيئة لا يصح إطلاقها في أبواب العقائد، وكل فقرة منها قد تحتاج لوقفة، ولكن ذلك ليس المراد، وإنما المراد أخذ تصور عن الروح العلمية والمنهجية التي يطبقها حنفي على الوحي، وأبعادها الخطيرة، ومما نجد هنا:

- إلغاء المفهوم الحقيقي لمعنى الوحي الوارد في الكتاب والسنة، وتحويله إلى معاني غامضة.

- إهمال مصدر الوحي، وهو الرب سبحانه، وهو بهذا الإهمال يلغي مفهوم الوحي تماماً.

- بعد تعديل مفهوم الوحي عن معناه الحقيقي وإغفال مصدره، حوّله إلى معطى للشعور، إنه انبثاق من الشعور الفردي والجماعي، أو هو بعبارات الماديين معطى تاريخي، ظهر في الأرض من الناس واستجابة لحاجاتهم، وهذا ما يؤكده مبحث أسباب النزول[٣]، وإذا كان الأمر كذلك، فلا بأس من تحويل معناه ليتناسب مع الحاجات الجديدة.

---

(١) التراث والتجديد...، حسن حنفي ص١٣٦.

(٢) من العقيدة إلى الثورة ٢/٦٠٦.

(٣) انظر: التراث والتجديد، حسن حنفي ص١٥١.

فهذه الرؤية العلمية الفكرية الحديثة أوصلت صاحبها في الحقيقة إلى عملية حقيقتها التلاعب بالوحي، تحت مسمى نظرية التفسير المعاصرة.

* * *

القسم الثاني: دعوى وجود رأي علمي آخر حول بعض الغيبيات دون شرط المعارضة:

فهذا يكون في عالم المخلوقات الموجودة، ولكن بداية خلقها كان في أزمان بعيدة، مثل خلق السماوات والأرض والكائنات الحية والإنسان، فهذه إما أن العلم الحسي لا يستطيع القطع فيها، وهذا هو حال كل الأمور البعيدة في الزمن الماضي، ولذا كل ما يُقال في هذا الباب هو من النظريات التي لا يمكن القطع بها، وهي نظريات تقبل التغير والتطور بحسب فلسفة العلم المعاصرة، وقد يأتي زمان يحدث فيه قطيعة معرفية بين نظريات تسود في وقت وبين نظريات جديدة تولد، لا سيّما حول خلق السماوات والأرض وخلق الحياة وخلق الإنسان، فقد جاء في الخبر ذكر ذلك بأوصاف محددة، ولكنها عند أهل الإسلام من أمور الغيب التي لها حقيقة موضوعية يُعرف معناها ولا تعرف كيفيتها، فالكيفية من علم الغيب، ومعناها معلوم بما ورد في الخبر، فالله سبحانه هو خالق السموات والأرض والحياة والإنسان، وما أشهدنا على خلق ذلك، قال - تعالى -: ﴿مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ ٱلْمُضِلِّينَ عَضُدًا ﴿٥١﴾﴾ [الكهف: ٥١]، وقد أخبرنا سبحانه بأشياء عن خلقه فعرفنا معناها ولكن جهلنا كيفيتها كما هو حال الغيب.

فالقول في هذا الباب بأنه وإن تكلم علماء الطبيعة على هذه الأمور، وقدّموا نظرياتهم المختلفة، فإنه في فلسفة العلم المعاصرة لا يُقطع بها، فالنظرية كما سبق مراراً هي أداة للفهم والتفسير، وقد تأتي صورة أخرى لها في زمن لاحق. فمن باب أولى أن لا يُقطع بها عند المسلمين؛ لأنهم يعلمون أن هذه النظريات رغم ما تتمتع به من تجارب واسعة وحسابات دقيقة فإنها في غياب الاسترشاد بالوحي تخبط في مجاهيل الماضي، مما يجعل العلمي والموضوعي منها ناقصاً حتى يرتبط بالوحي. فإن ما يذكرونه إنما هو من النظريات التي هي غاية ما وصل إليه جهدهم في ظل السقف المعرفي الذي أتيح لهم بأجهزتهم

المبتكرة وحساباتهم الرياضية الممكنة وملاحظاتهم ومشاهداتهم البشرية، ولكن هذا السقف قد يرتفع مع اكتشاف أجهزة أخرى أو حسابات أخرى أو ملاحظات أدق، وقد رأى العالَم أثر اكتشاف عالم الذرة بالأجهزة الحديثة في تغيير كثير من الأفكار حول النظريات السائدة، كما رأى العالَم أثر ظهور حسابات جديدة مع نظرية النسبية في تغيير كثير من الأفكار حول النظريات السائدة أيضاً، ورأى العالَم أثر التطورات الكبيرة في دراسات الجينات في تغير كثير من التصورات حول الكائنات الحية.

والموقف الإسلامي في مثل هذا الباب هو أن القطعي من الأدلة هو المقدم، والقطعي هنا هو خبر السماء الذي جاءنا من خالق العوالم، والعارف بها، والشاهد سبحانه خلقها، وكفى بالله شهيداً. ولهذا ما جاء من النظريات إما أنه يُنكِر الحق القطعي من الدين، فقد علمنا ولله الحمد بطلانه، وعلينا إراحة أنفسنا منه، أو أنه من الأمور التي يتحدث عنها الدين، أو عرفنا من الدين معناها دون كيفيتها، فغالب هذا النوع قد يناسبه السكوت، ويترك لمنطق الصواب والخطأ العلمي التجريبي، وما يُظنّ أن فيه تعارضاً مع الدين فتكون موطن الاجتهاد الشرعي، وتكون بطريق اجتماع علماء المسلمين في الشرع وفي العلوم الطبيعية لدراستها وبيان الأصوب في هذا الباب، وذلك مثل تلك الأرقام الكبيرة التي تقال عن تاريخ أحداث كونية مثل وجود الكون، فقد اعتمد علماء الطبيعة على مقاييس خاصة توصلوا بها لمثل تلك الأرقام الزمنية، ومعلوم أن الزمن الغيبي الذي وقع فيه الخلق ليس مثل الزمن الذي نعرفه. فمثل هذه المساحة تكون موطن البحث والنظر والاجتهاد، ولا سيّما أنها قد تكون باباً لبعض المنحرفين للطعن في الغيبيات كما أنها قد تكون موطن اشتباه عند من لم يكن عالماً بالشرع ولم يكن عالماً بحقيقة العلوم الطبيعية ممن يدرس العلوم العصرية أو يقرأ عنها، فيسبق إليه شيء من الشُبَه؛ لذا كان من المهم اجتماع علماء المسلمين في باب العلوم الشرعية وفي باب العلوم الطبيعية لمعالجة أمهات الإشكاليات في هذا الباب. والآن ننظر في بابين وقع حولهما الإشكال، وهما:

الأول: باب بداية الخلق ووجود الكون.

الثاني: باب خلق آدم ﷺ وأصل الإنسان.

كثرة ورودهما في الكتاب والسنة، وتأليف العلماء فيهما، وأهمية الحذر من الإسرائيليات الواردة فيهما:

لقد جاء ذكر خلق الكون والحياة والإنسان وآدم وبقية المخلوقات في الكتاب والسنة، وقد ورد في ذلك من الغيب ما لا يستطيع البشر معرفته بعلومهم أو عقولهم، وقد يكون منه ما يراه البشر، والعاقل من استدل بالمعلوم على الغيب. وقد كان الناس يسألون الرسول ﷺ عن ذلك فيجيبهم عما سألوا، مما يدلّ أن النفوس تشتاق لمعرفة ذلك.

ومن ذلك ما ذكره البخاري عن عمران بن حصين قال: «دخلت على النبي ﷺ وعقلت ناقتي بالباب، فأتاه ناس من بني تميم، فقال: **اقبلوا البشرى يا بني تميم**، قالوا: قد بشرتنا فأعطنا، مرتين، ثم دخل عليه ناس من أهل اليمن، فقال: **اقبلوا البشرى يا أهل اليمن إذ لم يقبلها بنو تميم**، قالوا: قد قبلنا يا رسول الله، قالوا: جئناك نسألك عن هذا الأمر [أي: الحاضر الموجود]، قال: **كان الله ولم يكن شيء غيره، وكان عرشه على الماء، وكتب في الذكر كل شيء، وخلق السموات والأرض**، فنادى مناد: ذهبت ناقتك يا ابن الحصين، فانطلقت فإذا هي يقطع دونها السراب فوالله لوددت أني كنت تركتها»، وروي عن طارق بن شهاب قال: سمعت عمر رضي الله عنه يقول: قام فينا النبي ﷺ مقاماً، فأخبرنا عن بدء الخلق، حتى دخل أهل الجنة منازلهم [هي غاية قوله: «أخبرنا»؛ أي: أخبرنا عن مبتدأ الخلق شيئاً بعد شيء إلى أن انتهى الإخبار عن حال الاستقرار في الجنة والنار، ووضع الماضي موضع المضارع مبالغة للتحقق المستفاد من خبر الصادق، وكان السياق يقتضي أن يقول: حتى يدخل، ودل ذلك على أنه أخبر في المجلس الواحد بجميع أحوال المخلوقات منذ ابتدئت إلى أن تفنى إلى أن تبعث، فشمل ذلك الإخبار عن المبدأ والمعاش والمعاد]، وأهل النار منازلهم، حفظ ذلك من حفظه ونسيه من نسيه[1].

وقد ألف علماء الإسلام في ذلك، فجمعوا ما ورد من آيات وأحاديث،

---

(١) صحيح البخاري برقم (٣١٩٠، ٣١٩٣) باب ما جاء في قول الله ـ تعالى ـ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبۡدَؤُاْ ٱلۡخَلۡقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهۡوَنُ عَلَيۡهِۚ﴾ من كتاب بدء الخلق، وما بين القوسين المعقوفين من شرح ابن حجر رحمه الله، الفتح ٦/ ٣٣٢ ـ ٣٣٣، وانظر: شرح هذا الحديث وما فيه من مسائل، فتاوى ابن تيمية ١٨/ ٢١٠ ـ ٢٤٣، ففي ذلك فوائد مهمة تتعلق بالباب.

ورتبوها وبينوا معانيها، وليس هذا مقام ذكرها، ومن ذلك كتب التفسير في أثناء تفسير الآيات الواردة في الباب، والسنة النبوية مثل كتاب بدأ الخلق وكتاب أحاديث الأنبياء من صحيح البخاري، وكتب العقائد الإسلامية وهي كثيرة، وكتب التاريخ الإسلامي، ومن ذلك ـ مثلاً ـ ما خصصه ابن كثير أول كتابه وآخره، البداية والنهاية، وقد جعل خلق الكون والإنسان في أوله[1]. ومن المهم في هذا الباب الانتباه لمسألة الإسرائيليات التي يرويها العلماء عن بعض أمور الغيب، فقد كان المفسرون والمؤرخون يذكرون شيئاً من الإسرائيليات في هذا الباب.

يقول ابن كثير في تاريخه عن مصدره: «ما ورد في ذلك من الكتاب والسنة والآثار والأخبار المنقولة المقبولة عند العلماء وورثة الأنبياء، الآخذين من مشكاة النبوة المصطفوية المحمدية على من جاء بها أفضل الصلاة والسلام.

ولسنا نذكر من الإسرائيليات إلا ما أذن الشارع في نقله مما لا يخالف كتاب الله، وسنة رسوله ﷺ، وهو القسم الذي لا يصدق ولا يكذب، مما فيه بسط لمختصر عندنا، أو تسمية لمبهم ورد به شرعنا مما لا فائدة في تعيينه لنا، فنذكره على سبيل التحلي به لا على سبيل الاحتياج إليه والاعتماد عليه.

وإنما الاعتماد والاستناد على كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ، ما صح نقله أو حسن وما كان فيه ضعف نبينه. وبالله المستعان وعليه التكلان»[2].

وقد ذكر مثل ذلك في أول تفسيره، فقال: «ولكن هذه الأحاديث الإسرائيلية تُذكر للاستشهاد، لا للاعتضاد، فإنها على ثلاثة أقسام:

أحدها: ما علمنا صحته مما بأيدينا مما يشهد له بالصدق، فذاك صحيح.

والثاني: ما علمنا كذبه بما عندنا مما يخالفه.

والثالث: ما هو مسكوت عنه لا من هذا القبيل ولا من هذا القبيل، فلا نؤمن به ولا نكذبه، وتجوز حكايته لما تقدم، وغالب ذلك مما لا فائدة فيه تعود

---

(١) أخرج مستقلاً، مثل ما أخرجه إبراهيم الجمل بعنوان (بداية الخلق) طبع دار الكتاب العربي.

(٢) البداية والنهاية، لابن كثير ١/٦ ـ ٧، تحقيق علي شيري، دار احياء التراث العربي، ط١، ١٤٠٨هـ، بيروت.

إلى أمر ديني؛ ولهذا يختلف علماء أهل الكتاب في هذا كثيراً، ويأتي عن المفسرين خلاف بسبب ذلك»[١]، فهذه الإسرائيليات ذكرها العلماء دون قصد الاعتضاد، ولكن قد يختلط الأمر في زمننا على غير المتخصص، فيظن أن ذلك مما ثبت في الإسلام، ولذا فهي في حاجة في زمننا بعد أن كثرت المشكلات إلى تحقيق وفصل بين الإسلامي والإسرائيلي منها؛ حتى لا يقع الجاهل بالعلم الشرعي في أخطائها، ومن ثم يصدق بمقولات المتغربين الطاعنة في الغيب.

وقد يكون من الحسن ذكر طريقة أحد علماء الإسلام في مثل هذه الأبواب، وهو الإمام البخاري صاحب الصحيح، ففي ما يتعلق بهذين المبحثين نجدهما في كتابين من كتب صحيحه، أولهما كتاب «بدء الخلق» قال ابن حجر: «ابتداؤه والمراد خلق المخلوقات»[٢]، بدأها بباب «ما جاء في قول الله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾، وفي الباب تأكيد لأمرين عظيمين أولهما أن العالم من خلق الله ابتداء، والثاني أن الخلق هو هيّن عليه سبحانه، وهما أمران يُغفَلان عند أهل العلوم العصرية عند الحديث عن المخلوقات. ثم أتبعه بباب عن السموات والأرض، ثم باب عن النجوم، ثم الشمس والقمر، ثم الرياح، ينتقل بعدها لعالم آخر وهم الملائكة، ثم الجنة والنار وإبليس والجن. وفي هذا الكتاب المختصر ذكر أول الأمر وآخره».

أما خلق آدم ﷺ فقد ذكره في الكتاب الذي بعده، وهو كتاب «أحاديث الأنبياء»، وذكر فيه «باب خلق آدم صلوات الله عليه وذريته» وأعقبه بباب «الأرواح جنود مجندة» قال ابن حجر: «للإشارة إلى أنهم ركبوا من الأجسام والأرواح»[٣]، فمن نظر في نصوص هذه الأبواب عرف مقدار عناية الإسلام بوضع الأصول الكلية في هذا الباب وغيره.

موقف المعاصرين من هذا الباب ممن طالع النظريات العلمية:

إذا انتقلنا للناظرين في النظريات العلمية التي تتناول هذين البابين وطريقة تعاملهم معها أو تأثرهم بها فسنجد طائفتين لهما أهمية في هذه الفقرة: طائفة

---

(١) تفسير ابن كثير ص٩.

(٢) فتح الباري.. ٦/ ٣٣٠.

(٣) المرجع السابق.. ٦/ ٤٢٦.

ضعيفة أمام هذه النظريات، لا سيّما مع البناء العلمي الضعيف الذي يتلقاه المسلم في زمننا المعاصر، فليس عنده من العلم الشرعي ما يميز به بين الحق والباطل، ويحتك بالثقافة الغربية الفائرة في ذروة شبابه، فلا يجد بُدّاً من الاستسلام لهذه الحركة العلمية، دون قصد مخالفة الدين. وقد تُعالج هذه الحالة بوجود عمل إسلامي في حقل التأصيل للمعارف الحديثة مثل مشروعات التأصيل الإسلامي ومشروعات إسلامية المعرفة وغيرها، وهي نافعة لمثل هؤلاء؛ لأن مشكلتهم تزداد، ويزداد عددهم داخل العلوم العصرية، مع استسلام من قِبَلهم لحركة العلم المعاصرة، فما لم يظهر مشروع قوي للتأصيل الإسلامي، فسيكونون كتلة مستقبلية كبيرة يصعب تصحيح وضعها، وقد يشكّلون أداة دعم لعناصر التغريب دون قصد منهم.

أما الطائفة الأسوأ في هذا الباب فهم المتغربون بشتى مدارسهم، وهؤلاء بعد اطلاعهم على النظريات الحديثة، ثم انخراطهم في تقليد تيارات الفكر العلمانية الغربية، قد يجدون في مثل هذه النظريات العلمية أداة لهدم الدين أكثر من كونها نظرية في مجال علمي، والحقيقة أن محاولة الاستحواذ على النظريات العلمية واستغلالها في الصراعات الدينية والفكرية أمر سائد في العصر الحديث، وقد بلغت ذروتها في الغرب مع بروز المعسكرين الرأسمالي والشيوعي في القرن الماضي، حيث تحمس المعسكر الشيوعي لنظريات معينة؛ ليس لأنها علمية فقط؛ بل لأنها تخدم رؤيتهم الأيديولوجية، وتحمس الرأسماليون لغيرها؛ لأنها تخدم رؤيتهم الفكرية ومصالحهم، وقد يشتركون في نظرية، ولكن كل جهة تفسرها بما يناسبها[١]، ويعود السبب لأمرين: لاشتهار العلم من جهة في التعبير عن الحقائق وفي الوصول للفوائد، ولاشتهار التيارات الفكرية الناشطة في الدعوة لمبادئها، فاستعانت التيارات بالعلم في صراعاتها الفكرية. وعندما ظهرت التيارات التغريبية العربية وجدت تجربة كبيرة أمامها وقدوة تقتدي بها، فنقلت ذاك الصراع الفكري إلى العالم الإسلامي، واستعانت بتلك النظريات في معاركها. ولكن مع تحويل النظريات إلى أداة للصراع يختلف الوضع؛ لأن التركيز لا

---

(١) انظر: الفصل الأول والثاني من الباب الأول، وانظر: المبحث الأول من الفصل الثاني من الباب الثالث.

ينصب على الحقيقة في النظرية بل ينصب على المشتبه منها غالباً؛ لأنه الأداة الأنسب في الصراع، ومن ذلك ما نجده مع المتغربين العرب، لا سيّما في باب عظيم مثل باب العقيدة. فإنه لما فيه من غيب يصعب الاكتفاء فيه بالعقل أو الحس، فلا بد فيه من الخبر الصحيح، يصبح فرصة للمتغربين وأصحاب الأهواء، فيطعنون في الدين من خلال الطعن في الغيب وذلك بذكر النظريات العلمية المخالفة له، فيلبسون على الخلق بهذه الطريقة، مع أنهم وبسبب الصراع يركزون على الجانب المشكل في النظريات ويتركون القطعي من العلوم؛ وذلك أن الأول يفيدهم بخلاف الثاني فهو ضدّهم. وقد كان هؤلاء يسرحون لوحدهم بداية الأمر لأسباب سبق ذكرها[1]، فنشروا الكثير من الشبهات في مجلاتهم وفي الكتب وفي تياراتهم التابعة لهم.

الضعف والجهل هما مشكلة الطائفة الأولى، بخلاف الطائفة الثانية فمشكلتها الهوى والجهل، وهنا يأتي الفكر الإسلامي بمشروعه لرفع الضعف ودفع الهوى، فمع الأول بنشر العلم الشرعي الذي يرفع الضعف، ويعيد الثقة في نفوس الناس بدينهم وبأنفسهم، ومع الثاني بنشر العلم النافع العصري الذي يكشف تلاعب المتلاعبين بالعلوم العصرية، مع ما يصاحب ذلك من جهود فكرية أخرى.

نجد من بين أبرز الموضوعات التي يهتم بها العلم الحديث ويطرح العلماء نظرياتهم المختلفة حولها بابين كبيرين هما: «**باب بداية الخلق ووجود الكون، وباب خلق آدم ﷺ وأصل الإنسان**»، ويمكن استعراض كتابة حديثة نسبياً حول هذا الموضوع، تجمع في تسلسل مثل هذه المخلوقات.

يقول الدكتور هاني رزق: «يمكن تلخيص التسلسل الزمني لمراحل التطور الموجّه على النحو التالي:

- اللحظة صفر «$١٠^{-٤٥}$ ثانية»: حدوث الانفجار الأعظم، بدء الزمن، درجة الحرارة تساوي «$١٠^{٣٧}$ درجة».

- نهاية الثانية الأولى: تحول الطاقة إلى مادة، ولادة القوى الطبيعية

(١) في الفصلين الثالث والرابع والخامس من الباب الأول.

الأربع، حجم الكون أكبر بقليل من حجم المجموعة الشمسية الحالية.

ـ مئة ثانية: تكون نوى الهدروجين، والهليوم، وبعض نوى المعادن الخفيفة المشتقة من هذين العنصرين.

ـ ثلاثة آلاف عام: تكون ذرات العناصر، انتثار الركام أو السديم الكوني، تكون بذور المجرات.

ـ مليار عام: تكون المجرات، حجم الكون أصغر بقليل من حجمه الحالي، ودرجة حرارته تساوي قرابة ٧و٢ كلفن أو درجة مطلقة.

ـ ٨,٤ مليار عام: ولادة المجموعة الشمسية ومعها الأرض «التي أصبح عمرها الآن ٤,٦ مليار عام».

ـ ٦٠٠ مليون عام عمر الأرض «قبل ٤ مليار عام»: تتالي الكوارث الثلاث على الأرض:

١ ـ الرجم بأمطار هائلة من الشهب والنيازك وكتل الصخور الهائلة.

٢ ـ تجمد كل ما على سطح الأرض بسبب ضعف حرارة الشمس الفتية وإشعاعها.

٣ ـ اجتياح عواصف الأكسجين السام لجوها، ونشوء «حياة» الصلصال ذات التقانة الخفيضة.

ـ «٨٠٠» مليون عام عمر الأرض «قبل ٣,٨ مليار عام»: سيادة عالم RNA, ARN ذي التقانة الرفيعة.

ـ ٩٠٠ مليون عام عمر الأرض «قبل ٣,٧ مليار عام»: بدء بداية عالم DNA, ADN، استمرار حياة RNA, ARN.

ـ ٣٤٠٠ مليون عام عمر الأرض «قبل ١,٢ مليار عام»: انفصال المملكة الحيوانية عن المملكة النباتية، سيادة عالم DNA, ADN، واستمرار حياة RNA, ARN.

ـ ٤١٠٠ مليون عام عمر الأرض «قبل ٥٠٠ مليون عام»: الانفجار الأعظم «الكمبري» لعالم الحيوان، ظهور التصاميم الأساسية لمخططات أجسام حيوانات اليوم.

ـ قبل ثلاثة ملايين عام: بدء بدايات ظهور الإنسان القديم.

ـ قبل خمسين ألف عام: ظهور الإنسان العاقل «الحالي»، بدء تشكل الجمهرات البشرية وهجرتها»[١].

فمثل هذا العرض يقفز على ما ورد ذكره في الوحي، ولا ينتبه له، كما أن في العرض شيئاً من إهمال بعض معاني الربوبية باستثناء ما يذكره من رعاية الله لنوع من التطور الموجه، فهو يسير وفق تطور عجيب، ويمكن أن يكون ذلك صدفة، فيذكر الرب هنا كتفسير لمثل هذا التطور. كما أن المشكلة تتعمق مع التصور عن الجانب الديني من الموضوع والجانب العلمي فيه، فقد عرض الكاتب في أكثر من موضع تجاور الرؤيتين الدينية والعلمية لكن النتيجة في النهاية للمتأمل هي للعلم الوضعي، فبعد عرضه لنظرية الانفجار العظيم ذكر استنتاجاً له أهميته ـ كما يقول ـ للفكر البشري «ونعني بذلك تلازم الإيمان والعلم وتناسقهما في سيادتيهما على الفكر البشري، ومن ثمّ غياب أي تناقض جوهري بينهما. وعلى الرغم من أن لكل من الإيمان والعلم سيادته الخاصة على عقل الإنسان ومنحى تفكيره، فإن الطراز المعياري للانفجار الأعظم «أو خلق الكون» يوحد هذه السيادة، التي هي ظاهرياً فقط ذات شقين، إنما في كينونة واحدة. فكلما تعمقنا في فهم الحقائق العلمية، كلما اقتربنا من الإيمان أكثر، وما من تفسير إلا وبعده تفسير أعمق»[٢].

وفي محاولته بحث سبب التعارض في هذا الباب يقول: «وربما يعود التناقض الظاهري بين الإيمان والعلم إلى حرفية التفسير. فقراءة الخطاب الإيماني يجب أن تكون رمزياً وليس حرفياً. وما إن نقرأ نصوص الإيمان، ونفهمها فهماً حرفياً، وليس على أساس أنها إشارات ورموز، حتى نقع ضحية تناقضات لا سبيل إلى حلها، ليس مع العلم فحسب، وإنما مع الإيمان نفسه، وحتى مع أنفسنا. وكذلك هي الحال في العلم، فإن اعتقادنا أن قوانينه قادرة على تفسير كل شيء، تبعدنا ليس عن الإيمان فحسب، إنما عن العلم نفسه، وتقربنا كثيراً من حدود الجهل بحقيقة الأمور»[٣].

---

(١) التطور الموجه، د. هاني رزق ص٨٤ ـ ٨٥ ضمن كتاب الإيمان والتقدم العلمي، وتفصيلها نفس الكتاب ص٢٧ ـ ٨٤.

(٢) التطور الموجه ص٣٧. وانظر: ص٨٧ ـ ٨٨.

(٣) المرجع السابق ص٨٨.

وقد استعرض إنجازات العلم المذهلة ولكنه قال: إن «العلم لا يستطيع بمفرده أن يجيب على عدد كبير من التساؤلات...»[1]، وهي غالباً تساؤلات ترتبط بالقدرة الإلهية التي أوجدت تلك الأحداث المختلفة في العالم الصغير «الذرة والخلية» والعالم الكبير «الكون بمجراته» والعالم البعيد «بداية الخلق». ولكنه لا يتجاوز ذلك إلى إثبات ما ورد في الغيب، فقد جعله رمزياً أو قريباً من ذلك، بينما الحقيقة عنده تكمن في العلم الطبيعي، ويكون الإيمان فقط لتفسير التحولات والتغيرات التي يستحيل على العلم قول شيء فيها. وقد يكون هذا النوع من الانحراف ناتجاً من الضعف أمام شهرة العلم وضخامته وفتنته، مما يجعل البعض يخشى مخالفته أو أن يُتهم بعدم علميته وتسليمه بالغيبيات، وقد يخف مثل هذا الافتتان عند نجاح النشاط الإسلامي المقابل له في تأصيل الأطر العلمية وأسلمة المعرفة.

قبل مواصلة الحديث مع الاتجاه التغريبي نأخذ بعض الأصول التي تبرز في هذا الباب، قد برزت بعض ملامحها في المثال السابق، وهي أصرح عند المتغربين المتطرفين، ويجدون فيها فرصة للطعن في قضايا الغيب، ومن أهمها ـ لا سيّما ما له علاقة بالجانب الديني ـ الأصول التالية:

١ ـ ترسيخ القول بوجود خطابين للمعرفة والوصول للحقيقة ـ لا سيّما في تلك المسائل التي جاء ذكرها في الوحي واهتم بها العلم، مثل: خلق الكون والحياة والإنسان ـ خطاب ديني وخطاب علمي، فإذا جاؤوا إلى الديني الذي تكلم عن هذه القضايا طلبوا تأويله وأن يُعدّ رمزياً، وإذا جاؤوا إلى العلمي حكموا به وقدموه مع أنه نظريات يصعب القطع بها. والأصل هنا أن لا يصرف الخبر الديني عن ظاهره إلا عند وجود حقائق قطعية، وهو متعذر في باب النظريات التي تبحث الماضي البعيد. وعند افتراض علمية النظريات وقيامها على تجارب ومشاهدات وحسابات متينة، فهي مع كل ذلك، وباعتراف العلماء وباعتراف فلسفة العلم، لا تتجاوز كونها نظرية ظنية لا يمكن القطع بها، وبهذا يكون المقدم عند تعارض الأدلة هو القطعي منها، وليس ما يفعله هؤلاء من وضع الظني من النظريات موضع القطعي، وصرف القطعي عن ظاهره مطلقاً،

(١) انظر: المرجع السابق ص٩١ ـ ٩٣.

فهذا من عدم الإيمان بالغيب ومن عدم الإيمان بالوحي، ومن عدم الاطمئنان لقول الله تعالى: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٨٧]، ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾ [النساء: ١٢٢].

٢ ـ امتداد الرؤية المادية العلمانية إلى إطار النظريات وإلى تفاصيلها، لا سيّما في أبواب الخلق والتسخير والتدبير، فهم لا يتكلمون عن عالم مخلوق وإنما عن عالم موجود، وذلك أن الحديث عن العالم الموجود يبعدهم عن الاعتراف بعالم من خلق الله تعالى[1]، ولذا يأتي الحديث في هذا الباب دون ذكرهم خلق الله لهذه العوالم، وهي مفرق طرق بين التصور الإسلامي والتصور العلماني، فذكر العوالم المخلوقة لا يأتي في القرآن إلا مقروناً بخالقه ومدبره ومسخره وربه ومليكه، وقد استبدل الاتجاه المادي هذا الخالق سبحانه بالطبيعة، فهي التي تقوم بكل الأدوار التي جاء نسبتها في القرآن لرب العالمين، وهذا في الأمور الجارية على سنن ثابتة، أما البدايات لكل شيء أو التغيرات فتنسب للصدفة، وقد صيغت كثير من النظريات، ومن ثم الكتب العلمية وفق هذا المنظور، فيتم الحديث عن هذا العالم المخلوق وكأنه دون خالق، إنما هو آلة محكمة تدير نفسها بنفسها، وعند وجود تغير أو تحول فالذي لا يخضع منها لمنطق العلم وقوانينه، ومن ثم للطبيعة فيحال للصدفة، وقد أراد بعضهم إثبات مثل هذا الرأي في الصدفة بمنطق العلم الرياضي[2]، ومن ذلك هذه الصدفة التي وقعت بخروج الخلية الحية من المادة، مع أن من نظر في عالم الخلية اليوم يعلم كم هي عالم عجيب تلك الخلية، يقول بوكاي: «ومثل هذا القول يساوي تماماً في أهميته القول بأن إمكانية تكوين جزيئات الصلب من خام الحديد والفحم تحت درجات الحرارة العالية يمكن أن تؤدي ـ بصورة عفوية ـ إلى تشييد برج إيفل.. عبر سلسلة من المصادفات الموفقة التي عملت على تجميع المواد في وضعها الصحيح. ومع ذلك فوجه الشبه في المقارنة ضعيف جداً؛ لأن تعقد التركيب في أي من الأحياء الأولية يفوق ـ بالفعل ـ تركيب برج إيفل...»[3]،

---

(١) قارن: سلامة موسى وأزمة الضمير العربي، د. غالي شكري ص١٠١.

(٢) انظر حول هذين الصنمين ما كتبه محمد يوسف: مصرع الداروينية، الباب الثالث ص٧١ ـ ١٠١.

(٣) ما أصل الإنسان...، د. موريس بوكاي ص٢٧، ترجمة مكتب التربية العربي لدول الخليج.

بل إن بعض الماديين رفضها وإن تحول إلى لاأدرية مثل البيولوجي الروسي «أوبارين» حيث كتب عن صدفة ظهور الحياة: «إن ذلك يشبه تماماً أن يمسك أحدهم بقطع كتب على كل منها حروف الهجاء المعروفة، فيخلطها معاً، ثم يبعثرها على الأرض يحدوه الأمل في أن تسقط مصوغة شعراً موزوناً مقفى. ومن نافلة القول: إن لصناعة الشعر من الأحرف مساراً آخر ـ حيث لا تتولد القصائد عن الأحرف بغير المعرفة والتضلع في النظم وترتيب الحروف»[١].

أما في التصور الإسلامي فيقوم على إثبات عالم مخلوق، خلق بالحق، من قبل العليم الحكيم القوي القدير سبحانه، ومما ورد من الآيات في ذلك قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ ﴿٢٠﴾﴾ [لقمان: ٢٠]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ وَالْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَن تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿٦٥﴾﴾ [الحج: ٦٥]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٩﴾﴾ [البقرة: ٢٩]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾﴾ [البقرة: ١٦٤]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ﴿١﴾ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُ ثُمَّ أَنتُمْ تَمْتَرُونَ ﴿٢﴾﴾ [الأنعام: ١ ـ ٢]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُن فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنفَخُ فِي الصُّورِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ ﴿٧٣﴾﴾ [الأنعام: ٧٣]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٥٤﴾﴾ [الأعراف: ٥٤]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ

---

(١) المرجع السابق ص٦٢.

وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيْءٍ وَأَنْ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَدِ ٱقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُۥ يُؤْمِنُونَ ﴿١٨٥﴾﴾ [الأعراف: ١٨٥]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُۥ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا۟ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ إِلَّا بِٱلْحَقِّ يُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٥﴾﴾ [يونس: ٥]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْفُلْكَ لِتَجْرِىَ فِى ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْأَنْهَٰرَ ﴿٣٢﴾ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ دَآئِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ﴿٣٣﴾﴾ [إبراهيم: ٣٢ ـ ٣٣].

وقد جمع الله لنا مخلوقاته الثلاثة: الكون والإنسان والحيوان فقال: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ تَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٣﴾ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ﴿٤﴾ وَٱلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَٰفِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴿٥﴾﴾ [النحل: ٣ ـ ٥]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّن مَّآءٍ فَمِنْهُم مَّن يَمْشِى عَلَىٰ بَطْنِهِۦ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِى عَلَىٰ رِجْلَيْنِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِى عَلَىٰٓ أَرْبَعٍ يَخْلُقُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٤٥﴾﴾ [النور: ٤٥]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَزْوَٰجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنۢبِتُ ٱلْأَرْضُ وَمِنْ أَنفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [يس: ٣٦]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ يُكَوِّرُ ٱلَّيْلَ عَلَى ٱلنَّهَارِ وَيُكَوِّرُ ٱلنَّهَارَ عَلَى ٱلَّيْلِ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِى لِأَجَلٍ مُّسَمًّى أَلَا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفَّٰرُ ﴿٥﴾ خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْأَنْعَٰمِ ثَمَٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ يَخْلُقُكُمْ فِى بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ خَلْقًا مِّنۢ بَعْدِ خَلْقٍ فِى ظُلُمَٰتٍ ثَلَٰثٍ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ ٱلْمُلْكُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّىٰ تُصْرَفُونَ ﴿٦﴾﴾ [الزمر: ٥ ـ ٦]، وعشرات الآيات التي لا يأتي ذكر عالم المخلوقات إلا وقُرنت بخلق الله لها وتسخيره وتدبيره وملكه وفعله سبحانه.

٣ ـ قيام النظريات في بعض أجزائها على مخالفة صريحة لما ثبت بالوحي، وغالب ذلك من أثر المادية والإلحاد الذي ساد في الفكر الغربي مع ازدهار العلوم الطبيعية في بيئاتهم، ومن أشهر الأمثلة إنكارهم لخلق الإنسان المستقل، وقد برز ذلك بعد ظهور نظرية داروين، وأهم ما ينكرونه ما ورد من خبر الوحي عن خلق آدم عليه السلام ونزوله إلى الأرض، وهي مسألة لا يمكن للعلم أن يصل فيها إلى شيء؛ لأنها من خبر الغيب المحض، ويتبع ذلك ما نجده من مزاعم لوجود صورة بدائية للإنسان لم يكتمل فيها عقله وتركيبة جسده، ثم جاء

زمن ظهر فيه الإنسان بالصورة التي هو عليها اليوم. وهذا مخالف لما جاء في الوحي، فقد خلق الله آدم في أحسن تقويم، وأنزله الله الأرض وأسكنه فيها وهو بهذه الحال. مع العلم أن ما يقولونه في هذا الباب ليس من العلم المقطوع به حتى في دائرة العلم، ولكنه نظريات تقدم كمحاولة للتفسير، وهي في ظل من غاب عنهم هدي السماء مشهورة ومعروفة ولا يمكن منعها، فستبقى نظرياتهم تظهر، مع العلم أن حركة العلم المعاصرة بدأت تنفض يديها من بقايا نظرية داروين، ولكن لا يشترط دائماً في البديل أن يقترب من الوحي، رغم أن أشهر النظريات مخالفة هي تلك التي تعترف بالخلق الإلهي، ولكن ذلك هو حاصل جهد البحث العقلي والعلمي بعيداً عن الاهتداء بهدي الوحي، ولذا لا يعوّل عليها، وقد تظهر تيارات إلحادية تعصف بحركة العلم نحو الإلحاد. بل من الأمور الأكثر بشارة بتحسن مسار هذا النوع حتى مع أصحاب القول بالخلق الإلهي، هو تلك الدراسات التي ظهرت في الغرب وتثبت أن القطعي من الاكتشافات العلمية في باب الكائنات الحية، يتفق اتفاقاً واضحاً ما ورد ذكره في القرآن الكريم، ومن بين تلك الدراسات ما قدمه الدكتور «موريس بوكاي» «ما أصل الإنسان؟ إجابات العلم والكتب المقدسة» و«القرآن الكريم والعلم العصري»، وبقدر ما نجد من مبشرات في هجر الأقوال المادية الإلحادية بقدر ما أجد عدم جدوى الانسياق خلفها، فما جاء في القرآن هو الأصل، وهو منطلق الرؤية الإسلامية، وكل جهود ملاحقة النظريات العلمية محفوفة بالمخاطر، ولكنها تأخذ أهميتها في بيان بطلان الاتجاه المادي وأهم من ذلك في بيان نسبية النظريات ومحدوديتها، وبهذا فهي لا تعتبر حجة في رفض الحق الديني، ولا يصح التسرع في تأويل النصوص الشرعية من أجلها.

٤ ـ تدخل تفاصيل النظريات العلمية حول وجود الكون والحياة والإنسان في باب الكيفيات، ويقاس فيها ـ غالباً ـ الماضي البعيد على الحاضر، وهذا النوع غالبه غير قطعي من جهة علمية، وغير قطعي من جهة دينية، فهو من جهة علمية من غير القطعيات، فهو أحد الأجوبة المقدمة، وقد يأتي غيره، وقد يُكتشف خطؤه، وقد يتغير أو يتطور، وسنجد حول نشوء الكون أكثر من نظرية[١]، وكذا حول أصل

---

(١) حول النظريات الواردة عن أصل الكون انظر مثلاً: نظريات نشأة الكون في الفكر =

الحياة[1]، وكلها تتنافس في هذا الباب، وهو من جهة دينية مما لا يمكن القول فيه بقول قاطع لعدم ورود نص صحيح صريح حول الكيفيات التي وقع بها الخلق للمخلوقات، منذ أن خلق الله السموات والأرض حتى اللحظة التي استطاع الإنسان اكتشاف مكونات المخلوقات المادية والحية، حتى أصغر شيء فيها من الذرة وما بداخلها في عالم المادة، ومن خلية وعالمها في عالم الكائنات الحية، ثم استطاع معرفة شيء من طريقة عملها. فلم يأت القرآن بذلك وما كان غرضه ذكر هذه التفاصيل التي يذكرها علماء الطبيعة، ولكن ورد في القرآن والسنة أصول عامة حول هذه المخلوقات، مثل خلق السموات والأرض والحياة والإنسان، ومن ذلك خلق السموات والأرض قبل الإنسان، ومن ذلك أن كل كائن حي يرجع إلى الماء، قال ـ تعالى ـ: ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَٰهُمَا ۖ وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ ۖ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الأنبياء: ٣٠]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّن مَّآءٍ ۖ﴾ [النور: ٤٥]، ومن ذلك أصل الزوجين في المخلوقات الحية، قال ـ تعالى ـ: ﴿وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ ۖ﴾ [الرعد: ٣]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَمِن كُلِّ شَىْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٤٩﴾﴾ [الذاريات: ٤٩]، ومنها خلق الكائنات الحية من هذه الأرض ومنهم آدم الذي خلق من تراب، قال ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ ۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٥٩﴾﴾ [آل عمران: ٥٩]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَٱللَّهُ أَنۢبَتَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ نَبَاتًا ﴿١٧﴾ ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا ﴿١٨﴾﴾ [نوح: ١٧ ـ ١٨]، والآيات في ذلك كثيرة. وتبقى هذه أصولاً عامة، وكل ما خالفها يعلم بطلانه، أما الكيفية فهي مما لا نعلمها؛ لأنه لم يرد فيها نص، وغالب ما يقوله أهل العلوم مما يدخل في باب الكيفيات، فإن كانت من الغيب الذي لا يمكن للبشر علمه إلا بالخبر مثل خلق آدم ﷺ، فكل دعوى حوله هي من الرجم بالغيب؛ لأنه لا طريق لها إلا بالخبر، بخلاف خلق الإنسان، فقد كان أمره من الغيب النسبي، وقد جاء ذكر تفاصيل ذلك في القرآن، وكانت التفاصيل المذكورة غير ممكنة المعرفة زمن نزول القرآن، فكانت من الغيب النسبي، ثم مع تطور

= الإسلامي، د. إبراهيم تركي ص٤٣٥، وانظر: الموسوعة العربية العالمية ٢٠/٢٩٩.

(١) حول النظريات الواردة في أصل الحياة انظر مثلاً: نظرية التطور عند مفكري الإسلام. دراسة مقارنة، د. محفوظ عزام ص١٢٨، وانظر: ص١٧٢.

الأجهزة الحديثة التي تُصوّر كيفيات تخلق الجنين في بطن الأم عُرف معنى تلك الآيات على وجه مفصل، وهذه من دلائل النبوة، حيث إن ما جاء في القرآن هو نفسه الذي كشفته الأجهزة، قال شيخ الإسلام ابن تيمية حول قوله ـ تعالى ـ: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢﴾ [العلق: ١ ـ ٢]: «فذكر الخلق مطلقاً، ثم خص خلق الإنسان أنه خلقه من علق. وهذا أمر معلوم لجميع الناس، كلهم يعلمون أن الإنسان يحدث في بطن أمه، وأنه يكون من علق، وهؤلاء بنو آدم. وقوله: الإنسان هو اسم جنس يتناول جميع الناس، ولم يدخل فيه آدم الذي خلق من طين؛ فإن المقصود بهذه الآية بيان الدليل على الخالق تعالى، والاستدلال إنما يكون بمقدمات يعلمها المستدل. والمقصود بيان دلالة الناس وهدايتهم، وهم كلهم يعلمون أن الناس يخلقون من العلق. فأما خلق آدم من طين فذاك إنما علم بخبر الأنبياء أو بدلائل أخر. ولهذا ينكره طائفة من الكفار الدهرية وغيرهم الذين لا يقرون بالنبوات. وهذا بخلاف ذكر خلقه في غير هذه السورة. فإن ذاك ذكره لما يثبت النبوة وهذه السورة أول ما نزل وبها تثبت النبوة فلم يذكر فيها ما علم بالخبر، بل ذكر فيها الدليل المعلوم بالعقل والمشاهدة والأخبار المتواترة لمن لم ير العلق»[١].

فما كان من الغيب الذي لا يُعلم إلا بالخبر، فهذا لا يستطيع الناس القطع فيه بشيء، وأما ما كان من الغيب النسبي، ومن ذلك بعض الكيفيات التي وقع عليها الخلق، فهذه إن جاء العلم بذكر شيء منها مما ورد ذكره في الوحي، فلا بد من اجتماع علماء المسلمين من البابين: علماء الشريعة وعلماء الطبيعة، فيُخرجوا الاجتهاد الشرعي حول هذه الأمور. ومن نظر في واقع الناس اليوم عرف أهمية مثل هذا العمل، بسبب فوضى النظريات العلمية في أبواب الغيب النسبي، وقد تؤثر في الناس لا سيّما وهي موجودة في كل مكان، ومثل هذا الباب لا يكفي فيه جهد باحث، وإنما هو في حاجة لعمل مؤسسي، وقد أقام الناس مؤسسات وجمعيات في أبسط الأمور وأقلها شأناً، فمن باب أولى أمور عظيمة مثل هذا الباب. مع أن المهتمين بهذه المجالات العلمية يعترفون بصعوبة الجزم في مثل هذه الأبواب، ومع ذلك تجد المتغربين يطرحونها بكل سهولة في

(١) الفتاوى ١٦/ ٢٦٠ ـ ٢٦١.

مقابل الدين دون تعظيم للدين، ومن ذلك ما نجده عند «رزق» حيث يقول: «مع أننا نواجه عند بحثنا لأصل الحياة «وليس لأصل الإنسان» صعوبات تماثل الصعوبات التي نصادفها عند الحديث عن أصل الكون، إلا أن بساطة العلاقة بين الطاقة والمادة، وأنواع المقاريب، والسواتل، والمسابير الفضائية، وكذلك المسرعات الضخمة التي بناها العلماء، والدراسات النظرية الرياضية والفيزيائية، حولت، كما سبق أن عرضنا، فرضية الطراز المعياري للانفجار الأعظم إلى نظرية راسخة معيارية، تستطيع تفسير أمور عديدة تطرحها الرياضيات الكونية، وتنبثق عن الدراسات، التي تجري في نطاق الفيزياء الفلكية. إن البحث عن أصل الحياة يفتقر إلى هذه الأمور كلها. ويزيد في صعوبة إجراء بحوث معمقة حول أصل الحياة تعقد الحياة نفسها مقارناً بالمادة التي تشكلت نتيجة الانفجار الأعظم... وعلى الرغم من هذه الصعوبات الجسيمة، فإن تقدم البيولوجيا الجزئية في النصف الثاني من هذا القرن، أدى إلى اختصار عدد الأسئلة التي كانت تطرح في هذا الصدد...»[(١)]، ويقول عن أصل الأرض: «مع أن أصل الأرض ما يزال يعتوره الغموض، إلا أنه يرجح بأنها ولدت نتيجة تصادم نجم مع نجم آخر، أو مع كوكب ضخم. ولقد حدث هذا قبل ٤,٦ مليار عام...»[(٢)]، بل هذا ما ينقل حتى من أصحاب النظريات كما نقل مثلاً عن «داروين» قوله: «إن سرّ بداية الأشياء غير قابل للحل. أما فيما يتعلق بي شخصياً فإنني قانع بأن يكون موقفي هو موقف اللاأدري حول هذا الموضوع»[(٣)].

بعد عرض هذه الأصول أقف مع نماذج أكثر تطرفاً وغلوا وأصرح في التغريب ومحاربة الدين عن طريق التكذيب بالغيب بحجة تعارضه مع العلم، أو أصرح في التبعية العمياء وتحريف أي نص غيبي لا يتوافق مع ما يتصوره علماً.

أمثلة من الانحراف حول خلق الكون:

قد نجد من يعرض التصور الإسلامي عن هذا الباب بحسب ما يفهم بعقله من الآيات الواردة، ثم يحولها كفرع تحتاج إلى أصل توافقه، بينما الحق أن

---

(١) التطور الموجه، د. هاني رزق ص٥٣، ضمن كتاب الإيمان والتقدم العلمي.

(٢) المرجع السابق ص٦٦.

(٣) نظرية التطور عند مفكري الإسلام. دراسة مقارنة، د. محفوظ عزام ص٣٣.

يكون القرآن هو الإطار، وهو الأصل، وهو السقف، وهو الرؤية، ثم يكون غيره فرعاً له، وهذا ما نجده مثلاً عند هذا الكاتب، فبعد عرضه لعدد من الآيات حول الكون قال: «يُستخلص مما سبق أن نظرة الإسلام إلى الكون تتفق مع نظرية النشوء والارتقاء لداروين وأتباعه من الطبيعيين إلى حد بعيد. فالكون كان كتلة واحدة «رتقاً» ثم انقسمت «انفتقت» بإرادة إلهية، لعلها عن طريق الانفجار العظيم...»[1]، ولولا هذا الاتفاق بحسب تصوره لقام بتحريفها كما حرف الكثير في كتابه.

يقوم الاتجاه التغريبي بعرض النموذج العلمي عن وجود الكون والحياة والإنسان بوصفها منافساً لما ورد في الدين، بل بديلاً حقيقياً، ويَستثمر كل مكان مشتبه للطعن في الدين، ويُصور الأمر على أنه انتقال من الخرافة إلى العلم. فيَعرض وجود الكون والأرض والحياة والإنسان بهذا التسلسل، ثم يتبع ذلك بالتكذيب بكل أمور الغيب، ومختصر طريقتهم في ذلك هي: يأتي أولاً وجود الكون والسموات والأرض ثم الحياة والكائنات الحية ثم الإنسان، ثم يأتي بعدها تصورات الإنسان عما حوله، فبعد نمو دماغه استطاع أن يضع تصوراته حول هذه الموجودات، ولقدرة الدماغ على الخيال فهو يبتكر تصوراته بشكل أسطوري وخرافي عن هذه الموجودات التي يعجز عن معرفتها، ومن ذلك: كيف وجد الكون؟ وكيف تحدث التغيرات في الطبيعة؟ وكيف ظهر الإنسان؟ وهل هناك عوالم خفية تحيط به يرمي عليها تفسير فعل ما لم يستطع تصوره؟ ويُقحم المتغربون في هذا الباب ـ تبعاً للفكر الغربي العلماني ـ الأصول الدينية التي أُرسل بها الرسل ونزلت فيها الكتب، ويخلطون في الباب بين الحق والباطل من خلال المقارنة بين الدين الحق وبين الأديان المبدلة أو المخترعة أو البدع والانحرافات.

لا يحرص الدكتور رزق ـ صاحب التطور الموجه ـ على إبراز ما يعارض الدين من النظريات العلمية، ولكنه يقع في الإشكال المنهجي من جهة تصوره للدين كرموز بينما النظريات هي حقائق، وهو يظن أنه يحسن للدين وهو يسيء له بذلك، كما أن فلسفة العلم المعاصرة لم تعد ترى النظريات ذات تعبير صرف عن حقائق موضوعية، وقد رأينا في المبحث الأول من هذا الفصل اتجاه أغلب

---

(١) هكذا تكلم العقل...، د. حيدر غيبة ص٢١٩.

العلماء في باب العلوم الطبيعية نحو المثالية، كما رأينا في المبحث الأول من الباب الأول مقولة العوالم الثلاثة في المجال العلمي، وخلاصتها في الطرفين أن التعبير عن حقائق موضوعية في غاية الصعوبة، وأن كل ما نعبر عنه هو عن ظواهرها، وأن ما نعبر عنه إنما هو تصورات ذهنية قد تكون بعيدة عن الحقيقة الموضوعية للأشياء. وليس المقصود التسليم بهذه النتائج، بقدر ما المقصود إثبات اختلاف مؤسسي هذه المنهجيات.

ويختلف عنه النموذج التغريبي الصرف الذي يحرص على رفع تلك النظريات إلى حقائق موضوعية بكل تركيبتها، ثم وضعها بديلاً عن الدين، بل أداة للتكذيب بالغيب، ومن بين الأمثلة نجد ممثلاً لما يدعى بالتيار العلمي في الفكر التغريبي وهو سلامة موسى، ونجد ممثلاً لما يدعى بالتيار الماركسي وهو صادق العظم، حيث يحرص هؤلاء في أثناء عرض النظريات العلمية عن وجود الكون والحياة والإنسان أن تكون أداةً للتكذيب بالغيب، وكل له طريقته في ذلك، ويعد «سلامة موسى» الرائد لسبقه التاريخي في نشر كل التناقضات الغربية في البيئة الفكرية، ثم جاء التخصص في الأفكار بعده، حيث برزت اتجاهات فكرية متخصصة.

يبدأ «موسى» في ذكر أصل الكون بحسب ما تقوله النظريات الحديثة، وهو يتكلم على عالم دون خالق له، ينظر في قوى الكون الخاصة وطريقتها في التكوين وطريقتها في تدبير أمرها وطريقتها في إحداث التغييرات والتحولات، وأن الكون كان كتلة واحدة قبل ملايين السنين، ثم انفجرت هذه الكتلة فنشأت منها المجرات، ومن الملاحظ وجود نجوم تولد وأخرى تموت ومثلها سيكون مصير مجرتنا ومجموعتها الشمسية، ولكن ذلك يستغرق ملايين السنين، وقد ظهرت ظروف جعلت من الأرض مكاناً مناسباً للحياة، ويقطع بوجود كثير مثلها تتبع نجوماً أخرى كما تتبع الأرض نجم الشمس، وقد بدأت الحياة من الماء عبر كائنات صغيرة، بدأت تتجاوز الماء نحو اليابسة، وقد احتاجت لتحقيق مغامرتها الجديدة إلى تغير في خياشيمها، وإلى تحولات في أطرافها تساعدها على المشي، فظهرت البرمائيات متكيفة مع الوضع الجديد، وبدأت حياة جديدة على الأرض، تطورت عبر ملايين السنين حتى وصلت للإنسان[1]، حيث وصل تطور

(١) انظر: الإنسان قمة التطور، سلامة موسى ص٥٦ ـ ٧٨.

تلك الكائنات إلى خمسة تُعد الأكثر تطوراً «نحن خمسة ليس لنا سادس، قد افترقنا منذ أكثر من مليون سنة، ولكننا ما زلنا نذكر قرابتنا وندل عليها بالوجوه وسائر الأعضاء، وكذلك بالاتجاهات الذهنية والعاطفية. نحن البشر، ثم الشمبنزي، ثم الغوريلا، ثم الأورانج، ثم الجيبون»[١].

ولنترك ما حدث للنظرية العلمية؛ لأن هذه النظرية لها مدافعون عنها ولها معارضون[٢]، ولكن لننظر إلى الأمراض التي تتسرب من خلال النظريات، لا سيّما تلك التي لها علاقة بمبحث الغيب؛ لأن هذه الأمراض هي متواصلة مع كل نظرية ترتبط بمن لا يؤمن بالله، وأهمها في القسم الأول مما يطرحه موسى هنا: تفسير نشأة الكون والحياة تفسيراً مادياً، الطبيعة تُكوّن نفسها بقواها الخاصة وتُطور نفسها وتغير في مكوناتها، لا وجود هنا للخالق المالك المدبر الفعال لما يريد؛ لأنه عند الماديين لا وجود إلا للمادة، هي الوجود الحقيقي، ولها قواها الخاصة التي تدبر وجودها. وبعيداً عن صحة مكونات النظريات العلمية هذه أو تلك ـ فذاك ميدان العلوم إلا ما علم بطلانه دينياً ـ فمن المتفق عليه فساد التصورات المادية التي يتحرك فيها مثل هذا العرض. حيث يُصور تكون الكون والحياة والإنسان حادثاً بالصدفة وبقواه الخاصة.

ويرتبط بهذا الانحراف المادي حول وجود الكون والحياة والإنسان انحراف أكثر مادية وإلحاداً حول قضايا الغيب الأخرى:

فالوعي بقضايا الغيب يرتبط بالإنسان، فهو الذي يشعر بالغيب وهو المكلف بالإيمان بالغيب، فكيف يطرحه هذا النموذج من خلال عرضه لنشوء الكون والإنسان؟

باختصار، سكن الإنسان مع الأربعة السابقين على الشجر في الغابات، مما هيأ لنمو يديه للتسلق ورجليه للمشي، ثم ترك الشجر ونزل للسهول، وارتبط بذلك تطور آخر لأعضائه، ولا سيّما الشم والسمع والنظر، وأصبحت من وسائل معرفته، بينما اليد والرجل تساعده في العمل والحركة، وبسبب حاجتهم للتعاون

---

(١) المرجع السابق ص٩٤.

(٢) انظر: ما أصل الإنسان؟..، د. موريس بوكاي ص٥٤، وانظر: مصرع الداروينية، محمد يوسف ص٣٥.

في السهول للصيد ظهرت اللغة، فهو قبلها كان مثل الحيوانات دون لغة، ومع وسائل المعرفة ومع اللغة كبر الدماغ، وقد أدى اجتماعهم للصيد والرعي والزراعة في تكوين مجتمع نمت فيه عادات وخرافات، وفي هذه المرحلة جاء الإيمان بالله، وقبلها لم يكن هناك إيمان به كما أنه لم يكن له لغة، وذلك أن الصيد خطر، والصائد عرضة لأن يكون فريسة ما يصيد، فعمّ الخوف الصائدين مما حملهم على التشبث بأية عقيدة تلهمهم الاطمئنان، ومعها ظهر الإيمان بالغيبيات[(١)]، وكما يقول: «وجد البشر، منذ شرعوا يفكرون، أنهم في حاجة إلى الإيمان بغيبيات تقوم مقام الاقتناع بالمنطق؛ لأن وسائل المنطق لم تكن مكملة لديهم. ولذلك سلموا أو آمنوا بأشياء كثيرة، بما أسموه «ما وراء المادة». ومهما يكن اختلافهم في هذه الغيبيات فإنهم أجمعوا على اتخاذ عقائد ارتضوها ووجدوا فيها طمأنينة أو وسيلة للخير والعدل»[(٢)]، وهذه الغيبيات هي ما يريد الاتجاه التغريبي المتطرف هدمها، وقد اتخذ مثل هذه النظريات لهدمها، وهو لا يفرق بين الغيب الحق الذي جاء به الأنبياء، وبين الغيب الذي اخترعته عقول الناس؛ لأنهم أصلاً لا يقرون بدين أو بأنبياء، وبهذا فهم يتبنون مثل هذه النظريات ليس لعلميتها، وإنما لمثل هذه الأبعاد الفكرية القائمة على الرغبة في هدم الدين والغيب، يقول أحدهم عن انعكاس مثل هذه النظريات على «موسى»: «اكتشفنا أن انعكاس نظرية التطور على الحركة الفكرية المصرية، هو «التفريج الكظوم»، هو «الانتقام»، هو الثورة العارمة على الغيبيات والثقافة الدينية»[(٣)].

باب خلق آدم ﷺ وأصل الإنسان:

بحسب الأمثلة السابقة يأتي الإنسان في مرحلة متأخرة، يستوي في ذلك صاحب النظرة المتحفظة وصاحب النظرة المتطرفة، فبعد ملايين السنين تكونت المجموعة الشمسية وأرضها، ثم ولدت فيها الحياة، وكانت البداية بالنبات ثم الحيوان ثم الإنسان. ويتفق الجميع على إهمال قصة خلق آدم ﷺ أو إنكارها،

---

(١) انظر: ما أصل الإنسان؟.. ص٦ ـ ١٦.

(٢) المرجع السابق ص١١٦.

(٣) ويقصد بالمصرية هنا التغريبية منها ولكن التعميم هنا له فائدته عندهم، وذلك أثناء حديثة عن «سلامة موسى». سلامة موسى وأزمة الضمير العربي، د. غالي شكري ص١١٠.

وذلك أن تلك القصة كما وردت في الوحي هي من أنباء الغيب، ولا يمكن معرفتها إلا بطريق الوحي، فمن كذّب بالوحي أو نفى مصدريته للمعرفة واكتفى بالحس فمن المؤكد عدم تسليمه بما جاء في الوحي، وإن كان النافي قد يكون معه غيبيات[1] لا يمكن التحقق منها.

لقد ورد ذكر قصة خلق آدم ﷺ أبي البشر في آيات منها ما ورد بتفصيل في سورة البقرة فقال ـ تعالى ـ: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٣٣﴾ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِـَٔادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٣٤﴾ وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٣٥﴾ فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ ۖ وَقُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۖ وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴿٣٦﴾ فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٣٧﴾ قُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ مِنْهَا جَمِيعًا ۖ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٨﴾﴾ [البقرة: ٣٠ ـ ٣٨].

في هذه الآيات ذكر هذا الحدث الغيبي العظيم بخلق هذا الإنسان بما ركب من عجائب تحار فيها العقول، وصدق الله العظيم: ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الذاريات: ٢١]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿٢٦﴾ وَٱلْجَآنَّ خَلَقْنَٰهُ مِن قَبْلُ مِن نَّارِ ٱلسَّمُومِ ﴿٢٧﴾ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿٢٨﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴿٢٩﴾ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٣٠﴾ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰٓ أَن يَكُونَ مَعَ ٱلسَّٰجِدِينَ ﴿٣١﴾ قَالَ يَٰٓإِبْلِيسُ مَا لَكَ أَلَّا تَكُونَ مَعَ ٱلسَّٰجِدِينَ ﴿٣٢﴾ قَالَ لَمْ أَكُن لِّأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُۥ مِن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿٣٣﴾﴾ [الحجر: ٢٦ ـ ٣٣]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴿٧١﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴿٧٢﴾

---

(١) انظر: مثل هذه الغيبيات العلمية: مصرع الداروينية، محمد يوسف ص٤٧ وما بعدها.

﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ۝٧٣ إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ۝٧٤ قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ ۝٧٥ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ ۝٧٦﴾ [ص: ٧١ ـ ٧٦]، وقد وردت في سورة الأعراف [الأعراف: ١١، ١٢]، وغيرها من الآيات.

فهذا حدث غيبي لا يمكن للبشر معرفته إلا عن طريق الوحي، ومن نفاه من الملحدين فحجته فقط أنه لا يستطيع إثبات ذلك بعقله أو بالحس، ومعلوم أن ذلك غير ممكن للبشر، فحجة الملحدين هنا هي عدم دلالة الدليل المعين، وقد سبق أن عدم دلالة الدليل المعين لا تعني عدم المدلول المعين، ويدخل مع ذلك بقية الغيبيات المطلقة مثل: العرش واللوح المحفوظ والقلم وبقية المخلوقات السماوية.

وإذا عدنا لمشكلة المتغربين في هذا الباب فقد كانت بحق أول مشكلة أثاروها ونالت شهرة كبيرة، وذاك يختلف عما حدث في الغرب، فقد كانت أول نظرية سببت الإشكال في الغرب هي نظرية الفلك الجديدة، ومنذ ذاك الوقت والسائد في العقلية الغربية توقع التعارض بين الدين والعلم، وقد استغل الاتجاه الإلحادي المادي مثل هذه الثغرة لجعل كل ما ينتمي للحقل العلمي له القوة نفسها، والتي تتميز بها الحقائق العلمية، فكلما ظهرت نظرية تنتمي للعلم وخالفت الدين، رفع الماديون عقيرتهم: ها هي المشكلة القديمة نفسها تتكرر، مع العلم أنه ليس كل ما ينتمي لمجال العلم هو من العلم، ففيه ما هو طرح مؤقت أو مبدئي ويحتاج لمزيد من البحث والتحقق، وبقي الأمر على هذه الحال حتى جاءت نظرية التطور الداروينية التي وقع لها من الشهرة ومن التأثير ما لم يقع لغيرها، وأثارت من الصراع والجدال ما لم يثره غيرها، وربما هذا دليل واضح على الثغرات التي فيها، فلو كانت حقيقة علمية بيّنة يمكن التحقق منها ما وقع كل ذلك الصراع، بل ما ظهر من دائرة العلم ذاته من يرفضها كل ذاك الرفض القاطع، وعندها يبقى الإصرار على نشرها مما يدل على البعد المذهبي والأيديولوجي أكثر من الجانب العلمي.

وكما يقول «أورخان علي»: «وهناك ظاهرة تلفت النظر في موضوع نظرية التطور؛ لأن هذه النظرية خرجت من كونها نظرية علمية قابلة للصواب أو الخطأ، إذ تحولت إلى «أيدلوجية» يدافع عنها أنصارها، ولا يترددون حتى في

القيام بعمليات تزوير مشينة من الناحية العلمية والأخلاقية، وهذا ما لا نراه في النظريات العلمية الأخرى، فلا نرى عالماً في الفيزياء أو في الكيمياء أو في أي علم من العلوم يقوم بعملية تزوير لإثبات صحة نظريته أو صحة القانون الذي اكتشفه؛ لأن غاية العلم هي الوصول إلى الحقيقة. بينما نرى أن عمليات التزوير العلمية منحصرة في موضوع نظرية التطور فقط»، ثم استعرض بعض هذه العمليات التزويرية[١]، ومن بين الأسباب لمثل هذه التحمس كما يذكر بعض الغربيين عدم وجود بديل عنها سوى البديل الديني القائل بخلق الإنسان، يقول أحد الغربيين: «إن نظرية النشوء والارتقاء غير ثابتة علمياً ولا سبيل إلى إثباتها بالبرهان. ونحن لا نؤمن بها إلا لأن الخيار الوحيد بعد ذلك هو الإيمان بالخلق الخاص المباشر، وهذا ما لا يمكن حتى مجرد التفكير فيه»[٢].

وقد كانت هذه النظرية أول نظرية دخلت العالم الإسلامي بقوة، وأحدثت لفترة طويلة مشكلات كبيرة داخل الفكر العربي والإسلامي[٣]، وفي النظرية جوانب إشكالية وإلحادية خطيرة، وهذه الجوانب منها تجذب مرضى القلوب، فمعلوم أن النظرية برزت في إطار مادي علماني، وقد امتدت الرؤية المادية إلى مكونات كثيرة من هذه النظرية، لا سيّما مع الدارونية المذهبية، ومن ذلك: إنكار خلق آدم عليه السلام صراحة أو هو من لازم النظرية، وإنكار مبدأ الخلق ذاته، والقول بفاعلية للطبيعة ذاتية مستقلة عن خالقها، والقول بالصدفة لتفسير عدد من الثغرات التي لا يجدون لها جواباً، والقول بتطور لملايين السنين من بداية الخلية الأولى إلى الإنسان الحالي، ومن آثارها الخطيرة عدم التفريق بين الإنسان الذي خلق في أحسن تقويم وبين الحيوان، وما ترتب على ذلك من أبعاد أخلاقية خطيرة، وغيرها من المشكلات[٤]؛ أي: أن الذي ترتب على النظرية قضايا كثيرة، ولم

---

(١) حقيقة الخلق ونظرية التطور، محمد كولن، من مقدمة المترجم أورخان ص٨.

(٢) مصرع الدارونية، محمد يوسف ص٣٨، عن: الإسلام يتحدى ص٤٣، وانظر: الموسوعة العربية العالمية، ٢٥/ ٢٥٥.

(٣) يمكن النظر لكثير مما قيل حول أصل الإنسان في الفكر العربي في كتاب: (أصل الإنسان بين العلم والفلسفة والدين، د. سامي عابدين)، وفيه جمع مميز قد لا يوجد عند غيره، وفيه لفتات مهمة قد يحتاجها أي باحث في هذا الميدان.

(٤) لقد برز عدد من المفكرين الأتراك بكتابات نقدية مهمة في هذا الباب، ويأتي «هارون =

تعد المسألة بحثاً علمياً يدخل في دائرة البحث العلمي من قومٍ لا يجدون مرجعية عليا توجه التصور والتفكير والعمل، وإنما تجاوزت ذلك إلى تصورات وعمليات كثيرة.

وتثار هذه النظرية من قبل المتغربين بمثل هذه المشكلات، لا سيّما في اتخاذها أداةً للتكذيب بالدين والطعن فيه، ومن ذلك التكذيب بخلق الإنسان، والتكذيب بخلق آدم ﷺ، وكذا يتخذونها أداةً لإثبات التعارض بين الدين والعلم، فتجد أحدهم يسب الدين متذرعاً بمثل هذه النظرية، فوقع المحذور من جهتين: من جهة التكذيب بالغيب ومن جهة رفع دعوى التعارض، وهما بابان خطيران على الدين وفيه، فما جاءت الانحرافات الكبرى إلا ممن كذب بالغيب، وقد يصل بصاحبه إلى التكذيب بكل الغيب وبهذا يقع إبطال الدين، ومثله من ادعى التعارض؛ لأنه هنا يقيم دعوى التعارض بين الدين والعلم، والعلم في أذهان الناس مرتبط بالحقائق الموضوعية، فيقع من ذلك استهانة بأمر الدين عند الجاهل بالدين وغيبه والجاهل بالعلم الحديث ومشكلاته، وهذه نماذج من هذه الانحرافات الخطيرة التي انطلقت من خلال الاتكاء على نظرية علمية حول أصل الإنسان.

كانت بداية ذلك مع طائفة من المتغربين تبنوا ما هو أوسع من النظرية وهو المذهب الداروني، ومن أولئك شبلي شميل الذي ينكر الخلق الإلهي لكل شيء، بما في ذلك الإنسان «فالخلق إبداع في مصنع الطبيعة»، وأما عدم قدرة العلم على إثبات التولد الذاتي؛ أي: الحياة من الجماد، فلا يعني ذلك التسليم للقائلين بالخلق[1].

وتبعه في ذلك سلامة موسى فهو يسير مع النظرية من بدايتها لنهايتها

= يحيى» في مقدمتهم، فله مؤلفات عدة حولها، منها: (نهاية الداروينة)، و(الداروينة عقيدة)، و(فضائح علماء التطور)، و(اعترافات علماء التطور)، و(حقيقة أصل الحياة)، و(خديعة التطور)، وقد اعتمدت على الأخير، ومن بين الدراسات المهمة أيضاً دراسة «محمد كولن» (حقيقة الخلق ونظرية التطور). وقد ظهرت كتابات عربية كثيرة عن التطور وداروين، ويبقى أسلمها وأجودها من وجهة نظر الباحث هي كتابات محمد قطب، ولا سيّما (التطور والثبات...).

(١) انظر: الفلسفة النشوئية...، د. محمود المسلماني ص١٦٨.

متحملاً كل أبعادها المادية، فقد نشأت الحياة في الماء، ثم تطورت تلك الخلية حتى تحولت إلى حيوان بحري ثم حيوان بحواس تمكنه الخروج من الماء، وتطور على الأرض[١] إلى أن يصل إلى الإنسان «نحن خمسة ليس لنا سادس، قد افترقنا منذ أكثر من مليون سنة. ولكننا ما زلنا نذكر قرابتنا وتدل عليها بالوجوه وسائر الأعضاء[٢]. . .، عشنا آلاف القرون على الأشجار، ثم تركناها بصحبة الغوريلا، وعندما تركنا الأشجار بدأ التطور يدخل أجهزتنا، وعبر مئات السنين أصبحنا على ما نحن عليه، وكل ذلك حدث في الطبيعة وبها، وكل ما سوى ذلك هو من الغيبيات التي ولدت في فترة بدائية من حياة الإنسان»[٣].

وقد أصبحت النظرية بعد ذلك أداة للتكذيب بالغيب أو أداة لترسيخ التعارض بين الدين والعلم، من خلال التكذيب بخلق آدم ﷺ، وكما سبق فإن حجتهم هنا فقط تقوم على عدم دلالة الدليل المعين؛ لأن المسألة ترتبط بالغيب، والغيب لا طريق له سوى الخبر الصحيح، والخبر الصحيح حجة عند كل العقلاء، وبهذا لم تعد المشكلة مع النظرية يرتكز في جانبها العلمي؛ لأن النظرية لا تستطيع تقديم اليقين في الجانب الحسي، فكيف بها في الباب الغيبي، ولكن المشكلة في تحولها إلى أداة، والتلبيس على الناس، وبثّ التشويش على عقائدهم.

ومن بين الأمثلة على قوم يرفعون التكذيب بخلق آدم ﷺ أداةً للتكذيب بالغيب والدين ما نجده من الدكتور «العظم»، فهو يدّعي لأفكاره تناسقها مع العلم بينما هي في حقيقتها ماركسية صرفة. ففي هجومه على من يزعم التوافق بين الإسلام والعلم يقول: «يشدد القائلون بالتوافق التام بين الإسلام والعلم، أن الإسلام دين خال من الأساطير والخرافات باعتبار أنه هو والعلم واحد في النهاية. لنمحص هذا الادعاء التوفيقي بشيء من الدقة بإحالته إلى مسألة محددة تماماً. جاء في القرآن مثلاً أن الله خلق آدم من طين، ثم أمر الملائكة بالسجود له فسجدوا إلا إبليس، مما دعا الله إلى طرده من الجنة. هل تشكل هذه القصة

(١) انظر: الإنسان قمة التطور. سلامة موسى ص٦٤ ـ ٩٥.
(٢) انظر: المرجع السابق ص٩٥.
(٣) انظر: المرجع السابق ص٩٥ ـ ١١٦.

أسطورة أم لا؟ نريد جواباً محدداً وحاسماً من الموفقين وليس خطابة. هل يفترض في المسلم أن يعتقد في النصف الثاني من القرن العشرين، بأن مثل هذه الحادثة وقعت فعلاً في تاريخ الكون؟ إن كانت هذه القصة القرآنية صادقة صدقاً تاماً، وتنطبق على واقع الكون وتاريخه «إنها كلام منزل» لا بد من القول: إنها تتناقض تناقضاً صريحاً مع كل معارفنا العلمية، ولا مهرب عندئذ من الاستنتاج بأن العلم الحديث على ضلال في هذه القضية. وإن لم تنطبق القصة القرآنية على الواقع ماذا تكون إذن «في نظر الموفقين»، إن لم تكن أسطورة جميلة»[١].

والإجابة العامة هنا أن الأمر على ما هو عليه، إلا أنه لم يظهر أحد من علماء الإسلام، وقال بنفي التعارض المطلق؛ وإنما علماء الإسلام يقولوُن بعدم وجوده بين النص الصحيح الصريح وبين العلم الصحيح الصريح، أما ما ليس بعلم، أو ما هو علم مخلوط بغيره مما ليس بعلم، فهذا قد يقع القول بالتعارض فيه، وهذا من تمام العقل والعلم والدين، والجهل هنا هو قبول كل ما جاء في الحركة العلمية والفكرية الغربية دون نظر وبحث وتدقيق، ومن المستحيل عند أي عاقل أن يقول بأنه لا يوجد تعارض بين الدين والعلم مطلقاً؛ لأن العلم ذاته يحوي مقولات ناقصة أو مشتبهة، ويوجد في دائرة العلم صور من التعارض بين نظريات علمية أو بين أجزاء من مكوناتها، ومن باب أولى وجوده بين تلك النظريات وبين الدين في جوانب، وإنما الأمر يتعلق بالحقائق العلمية، مع العلم أن كثيراً مما يقال له حقائق علمية يُنظَر له في فلسفة العلم المعاصرة بمعنى نسبي؛ لأن الحديث هنا عن عالم يصعب الإمساك به ووضعه تحت التجريب المباشر، ويكثر الحديث عن مثالية العلماء عندما يتحدثون عن مفاهيم غير محسوسة، فإذا كان ما يُقال عنه حقائق علمية ينظر له بمنظور نسبي فكيف بغيره مما لم يصل لدرجة عالية من التحقق، ولم يمتلك من الشواهد ما يكفي[٢]. إذاً فعلماء الإسلام يثقون في الوحي ويعرفون أنه الحق من ربهم، ولا يمكن أن يظهر في العقل أو في العلم ما يعارضه، ويقولون: إنه لا يوجد تعارض بين الدين الحق والعلم اليقيني «الحقائق العلمية»، أما الداروينية فقد رُفضت في أماكن

---

(١) نقد الفكر الديني، د. صادق العظم ص٢٥ ـ ٢٦.

(٢) انظر: العالم بين العلم والفلسفة، جاسم العلوي ص٣٣.

كثيرة، وحدث لها تطور داخلها، وأجزاء النظرية ومكوناتها مختلفة، أما مسألة خلق آدم وبقية أمور الغيب فهذه لا قدرة للعلم حولها، فهي خبرية محضة والحجة إنما هي في صحة الخبر.

لقد أصبح أسلوب «العظم» نموذجاً يُحتذى، فهذا أحدهم في أثناء دفاعه الصارخ عن العلمانية ونقده لكل صوت إسلامي، بل يعترض أيضاً حتى على حقيقة تميّز الإسلام عن غيره من الأديان، فيقول: «ما هو موقف الإسلام المميّز تجاه رأي العلوم الطبيعية في مسألة النشوء والخلق؟ هل يختلف عن موقف الديانات الأخرى في هذه المسألة؟ أليس جميع الديانات قد رفضت نظرية داروين مثلاً؟ هل الإسلام الذي لا يرى تعارضاً بين العلم والدين ـ كما حدث في الأديان الأخرى ـ على حد زعم القرضاوي ـ أي: الشيخ يوسف القرضاوي ـ أخذ موقفاً خاصاً ومتميزاً عن الديانات الأخرى واعترف بنظرية داروين بالضد من موقف هذه الديانات مثلاً؟»[١].

ومن الأمثلة التغريبية المعاصرة في هذا الباب ما نجده في موقف لويس عوض، ففي نقاشه لموقف الأفغاني من نظرية التطور ذكر أن وجود آدم يخضع حسب نظرية التطور لقوانين الطبيعة كغيره من أمور الطبيعة، وهذه النظرية كما يعترف «لويس» تنفي خلق الله سبحانه لآدم كما وردت في الوحي، كما أن فكرة قوانين الطبيعة تنفي «الفكرة السائدة في الأديان عن «الله المشخص» وتضع مكانها فكرة العلم عن «الله القانون»، أو قانون القوانين، حيث الله مساو للطبيعة وحيث الطبيعة مؤلهة»[٢]، وهو لا يعارض هذه الفكرة التي جاءت أثناء دراسته لجمال الدين الأفغاني، وحقيقة المشكلة تقوم في عدم الإيمان بالله والبحث عن بديل يمكن من خلاله تفسير الأحداث، فهو في سيرته الذاتية وأثناء حديثه عن تدين والده، يقول بأن والده أقرب لمذهب «لا أدري» ولم «يكن يؤمن بالله «المشخص» الشائع في الفهم الديني العام (؟؟)؛ أي: الله الذي يجلس على عرش الكون...»، ثم ذكر انطباعه عن حقيقة ما يؤمن به والده بأنه «كان يعتقد بأن في الطبيعة قوة عظمى تتصف بالحكمة هي التي نسميها الله، وهذه القوة

---

(١) سدنة هياكل الوهم...، د. عبد الرزاق عيد ص٢٣٨.

(٢) انظر: تاريخ الفكر المصري الحديث من عصر إسماعيل...، د. لويس عوض ص١٦٧.

العظمى الحكيمة تسيّر كل شيء في الوجود، وأن الشيطان ليس له وجود مشخص....»[1]، فمثل هذا الانحراف الذي يلف لويس ووالده يجعله يقول بمثل هذه المقولات الفاسدة بحجة انتمائه لمنطق العلم والعقل.

وكما سبق فهؤلاء مصممون على إدخال الأمور الشاذة أو المشتبهة ضمن العلم، وجعله هو الذي يتعارض مع الدين، بينما التعارض هنا هو بين الدارونية والدين، والدارونية تحمل في طياتها أشياء باطلة وأخرى خاطئة وثالثة مشتبهة أو مسكوت عنها ورابعة صحيحة، فليست شيئاً واحداً من الوجهة العلمية، والأخطر من ذلك ما تشبعت به من بُعد مادي لا علاقة له بالعلم، ولهذا كان لعلماء الإسلام موقفهم المميز من مثل هذه النظريات بخلاف من يقلد تقليد الأعمى.

* * *

القسم الثالث: دعوى مخالفة العلم لأبواب من الغيبيات

فهي إما أن تكون مخالفة حقيقية ويكون الحق ما ورد في الغيب؛ لأن معنى ذلك أن ما قدمه العلم ليس من الحقائق، أو أنها دعوى فقط، وهذا النوع هو الأكثر تلبيساً على الناس، ويتحرك فيه المنحرفون بقوة؛ لأنهم يرونه دليلاً على بطلان الغيب أو بعضه، ودليلاً على صواب موقفهم التكذيبي.

وأفضل باب اتخذه المنحرفون مطية للتكذيب بالغيب باسم العلم هو باب **المعجزات**، ووضعوا في ذلك شُبَهاً كثيرةً، ففتنت الكثير من الخلق حتى بعض المنتسبين للشريعة، مما جعلهم يؤوّلون المعجزات حتى لا تُعارض العلم، وذلك أن العقلية العلمانية قد انحرفت في باب السببية، فتصورت حتمية جامدة لا تَغيُّر فيها، فلا أحد يستطيع تغييرها حتى من أوجدها، وعدّوا هذا أساساً علمياً لا يمكن خرقه، ومن ذلك انتظام الكون بنظام حتمي لا يمكن خرقه، وتعد المعجزات خرقاً لهذه الحتمية، وهو أمر مستحيل في تصورهم، وبهذا تكون المعجزات وما في بابها من الغيبيات أمراً يُبطله العلم بحسب دعواهم، وقد يضيفون لذلك دعاوى أخرى من شهاداتٍ لعلوم طبيعية لم تستطع بحسب زعمهم إثبات بعض المعجزات من مثل علم الحفريات والآثار وغيرها، إلا أن الباب

---

(١) انظر: أوراق العمر ص٦٢ نقلاً عن لويس عوض ـ الأسطورة والحقيقة، د. حلمي القاعود ص٢٧.

الأول هو الأبرز في فلسفة العلم العلمانية وهو القول بحتمية الطبيعة.

ويقع الانحراف هنا من طرفين مغاليين في باب السببية، طرف جعل الكون لعبة يمكن إحداث التغيير فيه بيسر وسهولة، وهذا مثل ما يزعمه أهل الكرامات الصوفية في كل أمم الأرض، حيث ينسبون لأشخاصٍ أبواباً عجيبة من القدرة[١]، ويصبح الكون في أيديهم ألعوبة، وتكثر عندهم الحكايات الخرافية حول إحداث تغييرات مدهشة. يقابلهم قوم غلوا في الحتمية ومنع الجواز، وجعلوا أي خرق لحتمية الطبيعة من باب المستحيلات، وكل خرق حتى ولو كان من معجزات الأنبياء، فهو غير صحيح ومخالف للعلم، وأصبح الكون معهم آلة صماء عمياء، ولا يقدر أحد على فعل شيء فيها ولو كان من خلقها.

وأصحاب الموقف الثاني هم المقصود، فماذا تعني الحتمية أولاً؟ «الحتمية العلمية مبدأ يفيد عمومية القوانين الطبيعية، وثبوتها واطرادها. فلا تخلف ولا مصادفة. إذ يعني: أن نظام الكون ثابت شامل مطرد»، والحتمية في الطبيعة تمنع الجواز والإمكان، بل كل ما فيها ضروري، ولما كانت الضرورة تعني استحالة النقيض، كانت الحتمية العلمية تعني أن كل ما يحدث لا بد وأن يحدث، ويستحيل أن يحدث سواه[٢].

مدخل المشكلات في الباب:

يأتي الانحراف في باب المعجزات من الانحراف في باب الإيمان بالله، ويأتي من أصلين خطيرين: من الإلحاد، أو من فساد التصور حول الربوبية، لا سيّما في باب قدرة الرب سبحانه.

[١] ـ أما الملحد فقد قطع الطريق على نفسه، وأفسد عليها حياتها بإنكاره الحقيقة المطلقة. وقد اشتهر الإلحاد داخل الفكر الغربي في القرن الثالث عشر/ التاسع عشر وإن كان قد عرف من قبل، وارتبط غالباً بالفلسفات المادية، وتبنى

(١) لا يدخل في هذا الباب كرامات أولياء الله الصالحين، وإنما المقصود تلك الأعاجيب التي نجدها عند غلاة المتصوفة والقبوريين والباطنيين وأمثالهم، وهي معروفة عند النصارى حول رهبانهم وقديسيهم، وعند غيرهم.

(٢) انظر: فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاحتمية، د. يمنى الخولي ص٥٦ ـ ٥٧، وانظر: موسوعة بدوي ٢/ ٤٥٠.

القول بحقيقة واحدة هي المادة والمادية، وأسس عليها مفهوم الطبيعة الأزلية الأبدية، التي لا موجد لها سواها، ومن ثمّ لا تغير فيها ولا تغيير حتى من خالقها؛ لأنه لا خالق لها عندهم، ولذا ارتبط إنكار المعجزات بالملاحدة، وإنكارهم لها مرتبط أصلاً بإلحادهم وليس بالحقائق العلمية(١). وهؤلاء مهما بلغت عقولهم وعلومهم وحقائقهم فهم من أرذل الخلق وأحطهم بصيرة، إذ قد أنكروا أشرف حقيقة وأعظمها فكيف يُقبل قولهم أو يُوثق في رأي لهم، ومع ذلك فسيتخذهم الشيطان مطية لبثّ الإلحاد ونشر الشبهات، ومقاومتهم واجبة إذا أثّرت شبهاتهم على الخلق. ومن خطر أمرهم انتشار بعض مفاهيمهم الإلحادية داخل فلسفة العلم الحديثة، ومن ذلك مفهوم الطبيعة التي لم يخلقها أحد والتي تسير بقوانينها الخاصة التي لا يمكن حدوث أي خرق لها. وهذا مُتفِق مع مذهبهم الإلحادي، فإذا كانوا لا يؤمنون بالله فمن غيره يستطيع خرق سنن الطبيعة؟

فهذا هو النموذج الفرعوني الحديث، الذي ينكر أعظم الحقائق وأصرحها وأوضحها، ومع ذلك فقد جادل نبي الله موسى ﷺ من هو مثلهم، فقد جادله موسى ﷺ وكشف كفره وكذِبه. ومع الإلحاد الحديث يظهر أهمية مواجهته من قبل المسلمين ودفع شبهاتهم التي قد تتسرب للمطلعين على العلوم العصرية ممن ليس عندهم معرفة شرعية، فيسبق لقلوبهم شيء من هذه الشبهات فتؤثر فيهم.

وإن كان قد حدث انحسار للإلحاد الفج الذي برز في القرن التاسع عشر، لا سيّما بعد تهاوي المفاهيم الفلسفية المعتمدة على العلم الطبيعي التي أسسوا عليها إلحادهم، كما سبق ذكر ذلك في الباب الأول، ومع ذلك فما زالت شبهاتهم تسبح في ميدان الأفكار، ويستثمرها بعض الكارهين للإسلام أو للدين من أجل تشويهه، مما يدفع لأهمية الحذر.

قال الشيخ عبد الرحمٰن السعدي: إن «الزنادقة المتأخرين الذين أنكروا وجود الباري، وأنكروا جميع ما أخبرت به الرسل والكتب السماوية من أمور الغيب، ولم يثبتوا من العلوم إلا ما وصلت إليه حواسهم وتجاربهم القاصرة على

---

(١) انظر: القول الفصل بين الذين يؤمنون بالغيب والذين لا يؤمنون، الشيخ مصطفى صبري ص٧٨.

بعض علوم الكون، وأنكروا ما سوى ذلك، وزعموا أن هذا العالم وهذا النظام الموجود فيه لا يمكن أن يغيره مغير، أو يغير شيئاً من أسبابه، وأنه وجد صدفة من غير إيجاد موجد، وأنه آلة تمشي بنفسها وطبيعتها، ليس لها مدبر ولا رب ولا خالق، وهؤلاء جميع أهل الأديان يعرفون مكابرتهم ومباهتتهم؛ لأنهم كما عدموا الدين بالكلية فقد اختلت عقولهم الحقيقة، إذ أنكروا أجلى الحقائق وأوضحها، وأعظمها براهين وآيات، وتاهوا بعقولهم القاصرة وآرائهم الفاسدة، هؤلاء أمرهم معلوم»[١].

وقد ناقش الشيخ مصطفى صبري أمثال هؤلاء كثيراً، واستأنس في الرد عليهم ببعض مقولات العقلاء الغربيين الذين عاصروا فتنة الإلحاد وإنكار المعجزات التي كانت من أدلة النبوات، ومن تلك الأقوال ما نقله عن شيله وريتجه: «إن الإيمان بالمعجزات لا ينفك عن الإيمان بالله»، وهي حقيقة مهمة؛ لأن من شك في المعجزة أو أنكرها، فذاك مؤشر على مشكلة تتعلق بالإيمان بالله.

ونقل عن «استوارت ميل» قوله: «إن من لا يؤمن بموجود فوق الطبيعة، ولا بتدخله في شؤون العالم، لا يقبل فعل إنسان خارق للعادة على أنه معجزة، ويؤوله مطلقاً بما يخرجه عن كونه معجزة، لكن إذا أومن[٢] بالله فلا يكون تأثيره في العالم وسلطته عليه فرضية محضة بل احتمالاً جدياً. والحكم بعد تدخل الله في شؤون العالم إنما يمكن بمعرفة السنة الإلهية في الماضي، أو بمعرفة ما يلزم منطقياً أن تكون السنة الإلهية كذلك»[٣].

ونقل عن «استانلي» وهو منطقي إنجليزي: «القدرة التي خلقت العالم لا تعجز عن حذف شيء منه أو إضافة شيء إليه، ومن السهل أن يقال عنه: إنه غير متصور عند العقل، لكن الذي يقال عنه: إنه غير متصور ليس غير متصور إلى درجة وجود العالم». وعلق الشيخ: «يعني: لو لم يكن هذا العالم موجوداً، وقيل لمن ينكر المعجزات ولا يتصور وجودها: سيوجد عالم كذا، كان جوابه: إن

---

(١) تيسير اللطيف المنان في خلاصة تفسير الأحكام، عبد الرحمٰن السعدي ص١٨٣ ـ ١٨٤.
(٢) هكذا هي (أومن) وكأن الأنسب: آمن.
(٣) القول الفصل بين الذين يؤمنون بالغيب والذين لا يؤمنون، الشيخ مصطفى صبري ص٢٤.

هذا غير متصور، وكان تصوره أشدّ من نفي تصور المعجزات»[١]، ونجد التنبيه القرآني الأعلى شأناً على هذا المعنى في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ۝٧٨ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ۝٧٩ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ۝٨٠ أَوَلَيْسَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ ۝٨١ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝٨٢ فَسُبْحَٰنَ ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ۝٨٣﴾ [يس: ٧٨ ـ ٨٣]، فقد عجز أن يتصور الأقل مع أن الأعظم منه أمام عينيه، ومثل ذلك في قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَٰنٍ أَتَىٰهُمْ ۙ إِن فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُم بِبَٰلِغِيهِ ۚ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ ۖ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ۝٥٦ لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۝٥٧﴾ [غافر: ٥٦ ـ ٥٧].

[٢] ـ أما فساد التصور حول الربوبية، فيأتي من الانحراف في تصور القدرة، فبعضهم قد ترك الامتثال للوحي في باب الإيمان بالله وصفاته وأفعاله، وتأثروا بمقولات المعطلين الحديثة والقديمة، ومن ذلك تأثرهم بما شاع في الفكر المادي حول الطبيعة التي لا يمكن خرقها، ومن قال بخرقها فقد خالف العلم بحسب زعمهم. فهؤلاء عَظُمت عندهم الطبيعة حتى أصبحت هي التي تحدد قدرة الله، بينما يقوم التصور الإسلامي على الانطلاق من الوحي في بيان صفات الله وأفعاله، فنعرفه بالطريق التي عرفنا بها بذاته وبصفاته سبحانه، ومن عظم عنده الإيمان بالله علم أنه هو خالق الكون وهو المسخر له والمدبر له وواضع السنن التي يسير بمقتضاها، وهو القادر على خرق تلك السنن متى شاء لحكمة هو يعلمها سبحانه.

قال الشيخ السعدي: «آيات الأنبياء، وكرامات الأولياء، وما يخرقه الله من الآيات، ومن تغيير الأسباب، أو منع سببيتها، أو احتياجها إلى أسباب أخر، أو وجود موانع تعوقها هي من البراهين العظيمة على وحدانية الله، وأنه على كل

---

(١) المرجع السابق ص٢٥، وقد استعرض الدكتور مفرح القوسي جهود الشيخ مصطفى صبري في مقاومة هذه الأفكار بخاصة وغيرها في بحثه المميز: الشيخ مصطفى صبري وموقفه من الفكر الوافد، وانظر: مناقشة العقاد لنفاة المعجزة بحجج علمية عصرية: التفكير فريضة إسلامية ص٧٩ ـ ٨٦، وانظر: أفي الله شك، د. حمد المرزوقي ص١٢٣ ـ ١٢٥.

شيء قدير، وأن أقدار الله لا يخرج عنها حادث جليل ولا حقير، وأن هذه المعجزات والكرامات والتغييرات لا تنافي ما جعل الله في هذه المخلوقات من الأسباب المحسوسة والنظامات المعهودة، وإنك لا تجد لسنة الله تبديلاً ولا تحويلا؛ فإن سنن الله في جميع الحوادث السابقة واللاحقة قسمان:

أحدهما: وهو جمهور الحوادث والكائنات والأحكام الشرعية والقدرية وأحكام الجزاء: لا تتغير ولا تتبدل عما يعهده الناس ويعرفون أسبابه، وهذا القسم أيضاً مندرج في قدرة الله وقضائه، ويستفاد من هذا العلم بكمال حكمة الله في خلقه وشرعه، وأن الأسباب والمسببات من سلك طرقها على وجه كامل أفضت به إلى نتائجها وثمراتها، ومن لم يسلكها أو سلكها على وجه ناقص لم يحصل له الثمرات التي رتبت على الأعمال شرعاً ولا قدراً، وهذه توجب للعبد أن يجد ويجتهد في الأسباب الدينية والدنيوية النافعة مع استعانته بالله، والثناء على ربه في تيسيرها وتيسير أسبابها وآلاتها، وكل ما تتوقف عليه.

والقسم **الثاني:** حوادث معجزات الأنبياء التي تواترت تواتراً لا يتواتر مثله في جميع الأخبار، وتناقلتها القرون كلها.... فهذا القسم ليس عند الخلق اهتداء إلى أسباب هذه الحوادث، ولا جعل لهم في الأصل وصول إلى حقيقتها وكنهها، وإنما هي حوادث قدرها الرب العظيم الذي هو على كل شيء قدير بأسباب وحكم وسنن لا يعقلها الخلق، ولا لحواسهم وتجاربهم وصول إليها بوجه من الوجوه، وبها آمن الرسل من أولهم إلى آخرهم، وأتباعهم الأولون منهم والآخرون، وبها يعرف عظمة الباري، وأن نواصي العباد بيده، وأنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، ويعرف بذلك صحة ما جاءت به الرسل، كما يعرف أيضاً بالقسم الأول، وكما أنه لا سبيل إلى العباد في هذه الدار إلى إدراك كنه صفات اليوم الآخر، وكنه ما في الجنة والنار، وإنما يعلمون منها ما علمتهم به الرسل، ونزلت به الكتب، ولا سبيل إلى أهل هذا الكون الأرضي للوصول إلى العالم السماوي، ولا سبيل لهم إلى إحياء الموتى وإيجاد الأرواح في الجمادات، فكذلك هذا النوع العظيم من حوادث الكون»[1].

---

(١) تيسير اللطيف المنان في خلاصة تفسير الأحكام، الشيخ عبد الرحمٰن السعدي ص١٨٢ - ١٨٣.

يتقابل أمران عند المنحرفين في هذا الباب: أحدهما من جهة تصورهم لقدرة الله، والآخر من جهة تصورهم للإحكام والضرورة البادية في الطبيعة؛ فالأصل في الأول الإيمان بما وصف الله به نفسه وبما وصفته به رسله، وهم تصوروا قدرته بمقياسهم الخاص، فانحرفوا في ذلك، والأصل في الثاني أن يؤمن الإنسان بأن الكون من خلق الله، وأنه لا يخرج عن ملك الله، وأن ما فيه من إحكام دليل على أن من خلقه عليم حكيم، وأنه قادر على خرقه بقدرته لحكمة يعلمها سبحانه، وكما دلّ إحكام الكون على خالقه، فإن المعجزات تدل على كمال قدرته وعلى نبوة الأنبياء.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وإن كان اسم المعجزة يعم كل خارق للعادة في اللغة وعرف الأئمة المتقدمين كالإمام أحمد بن حنبل وغيره ـ ويسمونها: الآيات ـ لكن كثيراً من المتأخرين يفرقون في اللفظ بينهما، فيجعل المعجزة للنبي، والكرامة للولي. وجماعهما الأمر الخارق للعادة.

فنقول: صفات الكمال ترجع إلى ثلاثة: العلم، والقدرة، والغنى، وإن شئت أن تقول: العلم والقدرة، والقدرة إما على الفعل وهو التأثير، وإما على الترك وهو الغنى، والأول أجود. وهذه الثلاثة لا تصلح على وجه الكمال إلا لله وحده، فإنه الذي أحاط بكل شيء علماً، وهو على كل شيء قدير، وهو غني عن العالمين. وقد أمر الرسول ﷺ أن يبرأ من دعوى هذه الثلاثة بقوله: ﴿قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّى مَلَكٌ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ ۚ﴾ [الأنعام: ٥٠] وكذلك قال نوح ﷺ: ﴿وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلَآ أَقُولُ إِنِّى مَلَكٌ وَلَآ أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدَرِىٓ أَعْيُنُكُمْ لَن يُؤْتِيَهُمُ ٱللَّهُ خَيْرًا ۖ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا فِىٓ أَنفُسِهِمْ ۖ إِنِّىٓ إِذًا لَّمِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٣١﴾﴾ [هود: ٣١]. فهذا أول أولي العزم، وأول رسول بعثه الله تعالى إلى أهل الأرض. وهذا خاتم الرسل وخاتم أولي العزم، كلاهما يتبرأ من ذلك»[١].

وقد ورد ذكر القدرة كثيراً في القرآن، وجاءت مقرونة بالعلم، وجاءت عقب ذكر ملكه للسماوات والأرض، وهي بيّنة ظاهرة لا ينكرها إلا جاحد، وقبل النظر في ما ورد من آيات أذكر معناها عند أهل العلم:

---

(١) الفتاوى ١١/٣١١ ـ ٣١٢.

قال الشيخ محمد هراس: «وأما القدرة؛ فهي الصفة التي تتعلق بالممكنات إيجاداً وإعداماً، فكل ما كان ووقع من الكائنات واقع بمشيئته وقدرته»(١).

قال الشيخ ابن عثيمين حول هذه الآية ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًۢا ⑫﴾ [الطلاق: ١٢]: «القدرة هي وصف يتصف به الفاعل يتمكن به من الفعل دون عجز، فهو على كل شيء قدير. يقدر على إيجاد المعدوم وعلى إعدام الموجود، فالسماوات والأرض كانت معدومة، فخلقها الله ﷻ، وأوجدها على هذا النظام البديع. . . . وذكر الله ﷻ العلم والقدرة بعد الخلق؛ لأن الخلق لا يتم إلا بعلم وقدرة»(٢).

ومما جاء في اقتران القدرة بالعلم:

قوله ـ تعالى ـ: ﴿يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۖ وَهُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْقَدِيرُ﴾ [الروم: ٥٤].

وقوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾ [النحل: ٧٠].

وقوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّهُۥ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾ [الشورى: ٥٠].

وفي كمال قدرته سبحانه وتعلقها بكل شيء آيات كثيرة:

قال ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٠ وفي آية: ١٠٦ وفي آية: ١٠٩ وفي آية: ١٤٨] [آل عمران: ١٦٥] [النحل: ٧٧] [النور: ٤٥] [العنكبوت: ٢٠] [فاطر: ١].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٥٩] [الطلاق: ١٢].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٨٤] [آل عمران: ٢٩ وفي آية: ١٨٩] [المائدة: ١٧ وفي آية: ١٩ وفي آية: ٤٠] [الأنفال: ٤١] [التوبة: ٣٩] [الحشر: ٦].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [آل عمران: ٢٦] [التحريم: ٨].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌۢ﴾ [المائدة: ١٢٠] [هود: ٤] [الروم: ٥٠] [الشورى: ٩] [الحديد: ٢] [التغابن: ١] [الملك: ١].

---

(١) شرح العقيدة الواسطية، العلامة محمد هراس ص١٢٥ ـ ١٢٦، بعناية علوي سقاف.

(٢) شرح العقيدة الواسطية، الشيخ محمد ابن عثيمين ١/١٥٧، بعناية أشرف عبد المقصود.

وقال ـ تعالى ـ: ﴿فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الأنعام: ١٧].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَأَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الحج: ٦].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [فصلت: ٣٩] [الأحقاف: ٣٣].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِن دَابَّةٍ ۚ وَهُوَ عَلَىٰ جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ ﴿٢٩﴾﴾ [الشورى: ٢٩].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَاللَّهُ قَدِيرٌ ۚ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الممتحنة: ٧].

ومعظم المنكرين للمعجزات المكذبين بها بحجة مخالفتها للعلم، تأتي دعواهم من خلال النظر في السماوات والأرض المسخرة الثابتة على سنن لا تتغير ولا تختل، فاستحال عندهم خرقها بعد أن كشف العلم الحديث شيئاً من أسرار هذا الإحكام العجيب، وقد غفل هؤلاء أو تغافلوا أن من خلقها ووضعها بهذه السنن وبهذا التسخير، هو من خلق ما يخرق العادة من المعجزات، فهو الخالق هنا وهناك سبحانه، وهو الذي أخبرنا بهذا وذاك سبحانه، وقد جاء ذكر القدرة في آيات بعد ذكر السماوات والأرض، وفي ذلك دلالات مهمة: فعظمها يدل على الخالق القادر القوي العليم الحكيم سبحانه، والذي خلقها هو المالك لها، والمالك يتصرف في ملكه كيف شاء سبحانه، فكيف تأتي عقول قاصرة لتضع حدوداً لما يجوز في حق الله وما يمتنع عنه، دون أن يرجعوا لقوله ولما وصف به نفسه وبما وصفته به رسله، ولا شك أن هذا الإحكام في الكون دليل على وجود خالقه وعلى مدبره ومسخره، ولكن من تمام قدرته وملكه أن يتصرف في ملكه كيف شاء سبحانه، ومن الآيات التي ذكرت الكون العظيم ثم ختمت بالقدرة:

قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۗ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٨٩﴾﴾ [آل عمران: ١٨٩].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ۚ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ۚ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [المائدة: ١٧].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٤٠﴾﴾ [المائدة: ٤٠].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ ۚ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٢٠﴾﴾ [المائدة: ١٢٠].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَلِلَّهِ غَيْبُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَآ أَمْرُ ٱلسَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ ٱلْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٧٧﴾﴾ [النحل: ٧٧].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يُحْيِۦ وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢﴾﴾ [الحديد: ٢].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ جَاعِلِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا أُو۟لِىٓ أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ يَزِيدُ فِى ٱلْخَلْقِ مَا يَشَآءُ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١﴾﴾ [فاطر: ١].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًۢا ﴿١٢﴾﴾ [الطلاق: ١٢].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١﴾﴾ [الملك: ١].

فمن يتصف بهذه القدرة الكاملة ومن بيده الملك الكامل هو الذي جعل تلك المعجزات لأنبيائه، ويصدق بها المؤمن، أما من عَظُمت عنده الطبيعة لدرجة خروجها عن ملك الله، بظاهر قوله أم بلازمه، فما ذاك إلا من تصور مغلوط عن مفهوم الحتمية البادية في الطبيعة، ومن انحراف عظيم في باب الإيمان بالله وبرسله.

نموذج من الانحراف في باب المعجزات:

تأتي الطبيعة بحوادثها وحتميتها مفهوماً يتحكم برؤية هذا النموذج الآتي، تتبدى الطبيعة عنده أساساً ثابتاً يتكسر عليه كل شيء حتى ما جاء به الوحي من معجزات الأنبياء ﷺ[١]، وقد ذكر ـ مثلاً ـ ناموس المجموعة الشمسية الذي كشفه علماء الفلك، ثم علق: «هل من المعقول أن يغيّر الله هذا الناموس، الذي هو ناموسه وناموس الكون الأبدي، كأن تشرق الشمس من مغرب الأرض، والعكس بالعكس، إكراماً لخاطر أحد أنبيائه؟ إن مثل هذا التغيير يتضمّن تغيير وضع الكواكب في المنظومة الشمسية، بل وضع الكون كله، . . .»[٢].

الإنسان «الديني يفكر من خلال الفكر الديني الذي يقبل تحول عصا موسى إلى ثعبان حقيقي، وتفجير الماء من الصخر بضربة من عصاه، بل وتحول النار

---

(١) انظر: هكذا تكلم العقل. . .، د. حيدر غيبة ص١٢٨ ـ ١٢٩.

(٢) المرجع السابق ص٢٢٦.

إلى برد وما شابه ذلك؛ أو بتعبير آخر: يقبل وقوع المتقابلات المتضادة على شيء واحد وفي الوقت نفسه، كأن يكون اللون الأبيض أسود، ويكون الحار بارداً»(١)، وهذا من باب التأثر بالدراسات الإنسانية التي تهتم بالإنسان وقت جهله وقبوله للخرافة والأسطورة، ومن ذلك قوله بالمتناقضات وقبوله للمستحيلات، وقد وجدوا في النماذج المنعزلة في إفريقيا وأمريكا وغابات آسيا من قبائل تقوم على أساطير عجيبة وطقوس غريبة، ثم جعلوا هذا النموذج هو كمن جاءهم الأنبياء أعلم البشر بأعظم علم(٢)، وشتان بين النموذجين، قال ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا نُرْسِلُ ٱلْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ فَمَنْ ءَامَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٤٨﴾ وَٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا يَمَسُّهُمُ ٱلْعَذَابُ بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ ﴿٤٩﴾ قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّى مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ ﴿٥٠﴾﴾ [الأنعام: ٤٨ ـ ٥٠]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [الزمر: ٩].

ومع مثل هذا الإنكار لوجود معجزة بسبب هذه الطبيعة الصلبة يأتي التكذيب بمعجزات الأنبياء وتأويلها بتأويل لا يقبله عاقل من الكفار فكيف يأتي مثل ذلك من مسلم! حيث تحول تلك المعجزات إلى سخافات وتقدم تلك السخافات باسم العقل: «ترى ما هو تأويل مُعجزتَي تحول العصا إلى حية أو ثعبان وصيرورة يد موسى بيضاء؟ إن ما يستخلصه العقل من المعجزة الأولى أنّ موسى أتقن فنون السحر وأنه استخدم هذا الفنّ ضد خصومه...»، أما إخراج اليد البيضاء فله احتمالان: إما أنه مصاب بالبرص، أو أنه وجد صبغة بيضاء لوّن بها يده(٣). ومن عجائب مدّعي العلمية والعقلانية أن يأتي منهم ما يكشف سخافة آرائهم وبعدها عن منطق العقل، ومن ذلك مثل هذا التأويل الذي قدمه عن معجزتَي موسى ﷺ، وحقيقة قوله أن موسى ﷺ لم يأت بأية معجزة، وإنما تعلم فنون السحر، والحيل السريعة، وخفة اليد، والحركة السريعة الخاطفة، «لقد

---

(١) المرجع السابق ص٣١.
(٢) لذلك مزيد في الفصل الثاني من الباب الثالث.
(٣) هكذا تكلم العقل ص١٢٨ ـ ١٢٩، وانظر: ص٢٢٦ ـ ٢٢٧.

اعتمد موسى النبي على أعمال سحرية تبدو كالمعجزات للاستعانة بها على تصديق أتباعه. . .»[1]، مع أن السحر من أعظم المحرمات التي حاربها الأنبياء، فانظر كيف حول هذا الرجل نبياً من أنبياء الله إلى ساحر ومحتال، أو أنه وجد بعض الحالات العادية فاستغلها فيصف نبياً من أنبياء الله وكأنه شخصية انتهازية تتلاعب بعقول الناس من أجل تحقيق مصلحة، وكما يقول فالمن والسلوى ليس «سوى هبة من هبات الطبيعة التي استغلها موسى، كعادته، وأعلن لشعبه بأن الله أنزلها عليهم كنتيجة لدعائه لهم، وذلك بهدف تثبيت قيادته لهم ومواصلة مسيرتهم» فما هو إلا مادة لزجة حلوة تقطر من بعض الأشجار[2].

ولماذا كل هذا التكذيب بآيات الأنبياء؟ السبب هو هذا الفهم الفاسد عن الطبيعة، طبيعة آلية صلبة لا أحد يستطيع فعل شيء فيها حتى خالقها. وكما يقول: «ونحن الذين نعرف أن نواميس الطبيعة لا تتغير «وهي بحد ذاتها معجزة»، لا يمكننا أن نصدق تحول ماء النيل إلى دم بمجرد ضربة بعصا موسى. . . . وكذلك الحال مع آفات الضفادع والذباب والبعوض وغيرها، فإنها مع حساب ما فيها من مبالغة لا تعدو كونها حوادث طبيعية. . .»[3]، وكما يزعم فإن معجزات موسى ﷺ لا يقبلها العقل السليم ولا يصدقها، وإنما يمكن تأويلها لتصبح معقولة[4].

تأتي الطبيعة الصلبة أيضاً وناموسها على معجزات نبي آخر من أنبياء الله وهو عيسى ﷺ، فهذا الناموس الطبيعي يجعل «من المتعذر أن يكون للإنسان غير المتعلم أو المتدرّب قدرة على صنع الشفاء؛ لأن الأمراض موضوع عِلْم عظيم هو علم الطب الذي لم يكن المسيح ضليعاً به. ولا يعقل أن يشفى المريض بمجرد تعلّقه بثوب المسيح. . . . ولا يمكن أن يشفى الأعمى من عماه بمجرد لمس المسيح لعينيه. وكذلك الأمر، من المستحيل أن يكون للمسيح أو أي إنسان آخر قدرة على إحياء الموتى الحقيقيين. . .»[5]، ولكن هذه

(١) المرجع السابق ص١٦٣.
(٢) انظر: المرجع السابق ص٢٣٠.
(٣) المرجع السابق ص١٢٩، وانظر: الأسس الفلسفية للعلمانية، عادل ظاهر ص١٤٧.
(٤) انظر: هكذا تكلم العقل ص١٦٢.
(٥) المرجع السابق ص١٨٩.

المستحيلات هي التي جعلت من علاج عيسى ﷺ معجزة عظيمة، بينما المنكر لها قد جعل هذه الاستحالة دليلاً على نفيها أو تأويلها، وقد استثنى من ذلك ما قبله عقله منها، فقبل بعض صور تأثير العلاج فقال: «إنما يبقى شيء مهم، لا بد من قوله، وهو أن الإنسان يستطيع بقوة روحية ذاتية، لا سيما إذا ساندتها قوة روحية خارجية عظيمة كالتي كانت للسيد المسيح خلال حياته، أو لمثيله من الأولياء وبعض العلماء والحكماء الصالحين أثناء حياتهم أن تؤثر على نفس المريض...»[1].

ويتورع هذا الكاتب تورعاً بارداً فيقول: «أما معجزات موسى وعيسى التي وردت في التوراة والإنجيل، وحكاها القرآن، فنحن لا ننكرها، كحوادث، ما دامت قد وردت على ما وردت عليه في الكتب المقدسة المذكورة، وإنما نرى وجوب تأويلها وفق ما يتصوّرها العقل في الواقع؛ أي: على الشكل الذي يؤيد نواميس الكون ومنه الطبيعة، ولا يغيّرها»[2]، ويقول: «ولا نرى حاجة لاستعراض سائر معجزات موسى لتبيان إمكان تأويلها إلى حقيقتها الواقعية، ولإثبات أن ما كان يُعتبر معجزة أو إعجازاً في عهده، لم يعد كذلك في عهد ارتقاء العلوم والمعارف، وارتياد الفضاء الواسع. ويمكننا بالأسلوب عينه تأويل معجزات السيد المسيح عيسى ﷺ»[3].

فيكون التأويل هو الأداة لتشذيب كل معجزات الأنبياء التي لم تتقبلها الطبيعة، ولا نواميسها.

إن مشكلة المنكرين للمعجزات تعود إلى انحراف إيمانهم بالرب سبحانه، فهناك من عَظُمت عنده الطبيعة حتى أصبحت أكبر من الله وإن لم يُصرّح بذلك، فكأنها هي التي تتحكم بخالقها وليس الخالق هو المدبر لها والمسخر لها. وبهذا يتصورون حقيقة الرب سبحانه بمقياس عقولهم وبمقياس الطبيعة، مع أن هذه المعقولات والمعلومات تتغير وتتطور، فكيف يقاس كلي القدرة والعلم والكمال بالمتحول من معارف الناس وتصوراتهم عن الطبيعة! نعم يرد في آيات الأنبياء ما

---

(١) هكذا تكلم العقل ص١٨٩ ـ ١٩٠.
(٢) المرجع السابق ص٢٢٥.
(٣) المرجع السابق ص٢٣٠.

تحار فيه العقول مما يجعلها بين خيارين: إما التسليم بالغيب الصادق أو التكذيب به، ولكن ليس في الآيات ما تستحيله العقول، وما يذكرونه من صور الاستحالة فهي استحالة ترتبط بمصدرها وإطارها من معقولات ومعلومات تجمعت في ظلّ تصور علماني، فهي استحالة ظنية وليست حقيقية، فقد ارتبطت استحالتهم بالفيزياء الكلاسيكية حتى نهايات القرن الثالث عشر/التاسع عشر، ثم انهارت تلك المستحيلات مع نظرية الكم ونظرية النسبية، وظهر إطار جديد قد ترتبط به استحالات جديدة، ولهذا يكون الحق في باب الغيبيات بطريق واحد هو الارتباط بالوحي؛ لأنه خبر صادق وحق وإطار نهائي وقمة عالية لا يعلوها شيء وبهذا يختفي ضلال العقول.

ولكن المتغربين لا يجدون في الغرب العلماني إلا ما يناسب هواهم فيسقطون عليه، ويتخذونه ذريعة للتكذيب، وعندما ظهر من المفكرين من يبيّن أن العلم الحديث لا يُكذِّب بأمور الغيب بل فيه ما يدل على كثير من أصوله، لم يعجب هذا الموقف مفكراً علمانياً صرفاً كالعظمة الذي دافع عن كل شواذ الفكر، وصورهم كأبطال، فقال في نقده لمثل هذا المفكر: «وتوسط الساحة خطاب غيبي تجهيلي بالغ الرجعية، فأصبح تسخير سليمان الجن وركوبه الريح وكلامه مع الطير، وشق موسى البحر، حقائق وضعية، . . .»[1]، وقد جاء هذا النقد في سياق عجيب، فقد عرضه في مساق دفاعه عن العلمانية ونمو العلمانية العربية، وركّز على فترة اشتهارها بالدهرية ثم فترة اشتهارها بالإلحاد، ثم حركتها تحت مصطلح العلمانية، مادحاً ومثنياً ثم وقع الانعطاف بظهور الصحوة الإسلامية، وجاء حديثه السابق في سياق ذمّه لهذا التحول، ومن ذلك عودتها إلى الإيمان بالمعجزات.

ومن بين من ينظر فقط لما يناسب هواه نجد كاتباً آخر قد انغمس في تيارات مادية فلا ينظر إلا بعينيها ولا يتنفس إلا من رئتيها، فيقول في هذا الباب العظيم: «لا أعتقد أن الجيولوجيين سوف يرتاحون كثيراً، من جهة نظر علمهم، إلى الآيات القرآنية التي تروي كيف شق موسى البحر الأحمر بعصاه، كما أنه ليس صحيحاً أن علماء الفيزياء والكيمياء لن يجدوا أي تناقض بين قوانين

---

(١) العلمانية من منظور مختلف ص٢٩٣.

علومهم وبين الآيات القرآنية التي تروي كيف تحولت النار فجأة إلى برد وسلام على إبراهيم. كما أن علماء الفلك «وليس التنجيم» سوف يجدون بعض الصعوبة، لا شك، في التوفيق بين معلوماتهم العلمية عن النيازك والشهب من ناحية وبين الآيات القرآنية التي تعلمنا أن الشهب هي لرجم الشياطين والجن حين تحاول الصعود إلى السماء واستراق السمع «أي: الاستماع إلى أحاديث الملائكة» من ناحية ثانية»[١] وذلك في رده على القائلين بعدم وجود تعارض بين الإسلام والعلم.

فهذا الكاتب قد يرى سبب رفضهم لمثل هذه الآيات هو علميتهم، من جيولوجيين وكيميائيين وفيزيائيين وفلكيين، وما يهمنا أن الكاتب يريد الاستناد للعلم في التكذيب بهذه الخوارق للمألوف، والحقيقة أن العلماء منهم من انحبس في عالم هذه الطبيعة فكفر بآيات الأنبياء، ومنهم من خرج عن هذا الإطار، فأثبت الضرورة والحتمية البارزة في الطبيعة واستثنى من ذلك معجزات الأنبياء لتدخل في باب الجواز والممكن، فاجتمع عندهم دون إشكال الضرورة والحتمية مع الجائز والممكن.

ومن النماذج الخطيرة في هذا الباب ما قدمه محمد أركون، فهو يدرس المعجزات ضمن مفاهيم أخذها عن العلوم الاجتماعية والإنسانية مثل: الأسطورة، اللامفكر فيه، الدوغمائية، العجيب الخلاب، وغيرها من المفاهيم ذات الإجراءات العملية في تطبيقاته على القضايا الدينية ومنها المعجزة، ومن بينها «العجيب الخلاب» الذي ناقش من خلاله «المعجزات».

يدور المفهوم حول ظواهر لا يمكن إدراجها ضمن التفسير السببي الطبيعي، مما يدفع الإنسان إلى اقتراح سبب خارق، وهو عند العقلية الدينية يكون بالمعجزات، ويفسر ميتافيزيقيا عند العقل الفلسفي، فتكون مهمة هذا المفهوم دراسة مثل هذه القفزة التي تذكر تفسيراً يخرق العادة لظواهر لم يستطع الإنسان تفسيرها[٢].

ومثل هذا المفهوم المنهجي مثل غيره من المفاهيم التي تكتسب مكانتها من

---

(١) نقد الفكر الديني، د. صادق العظم ص٢٦.

(٢) انظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون ص١٨٧ ـ ١٨٨.

تماسكها الداخلي وإجرائيتها الخارجية، فلا يوجد اعتراض عليه عندما يطبق على ظواهر بشرية واجتماعية، فمن المسلم به أن كثيراً من المجتمعات والطوائف تخلع المعجزات حول شخصيات مهمة وتصنع القصص الكثيرة حولهم، وانظر ما يوجد عند عوام الوثنيين وما يوجد من طوام عند غلاة المتصوفة، ولكن أركون كعادته لا يتوقف بمثل هذه المنهجيات عند حدودها بل هو من دعاة توسيعها وتطبيقها على الإسلام، الدين الحق، دون تفريق بين المختلفات، لهذا نجده يطبق ما يصح على مقولات الدجالين والسحرة وما تختزنه ذاكرة الأمم التي انحرفت من معجزات مكذوبة، نجده يطبق ذلك على الإسلام أيضاً، وذلك أنه حسب قناعته الشخصية أن هذه المعجزات لا يقبلها العقل العلمي ولكن يمكن للعقل العلمي أن يتفهم لماذا النفوس البشرية تقول بها وتتقبلها وتصدقها.

ومثل هذه التسوية هي المزلق الخطير، صحيح أن المعجزة ترتبط بالأنبياء ﷺ، وبيننا وبينهم مسافة زمنية، ولكن ذلك قد نقل إلينا بالنقل الصحيح، فهي من الغيب لنا ولكن غيرنا قد شاهدها ونقلها إلينا، والعبرة هنا: هل صح بها النقل أم لا؟

أما أركون فهو ينطلق من مسلمة يريد فقط إثباتها، المسلمة عدم وجود المعجزات وخوارق الطبيعة الدينية، وكل ما هنالك هو لغة دينية «مرتبطة بالمنطق الشعري أكثر من ارتباطها بالمنطق العقلاني. إنها تغذي الخيال وتهزّ العاطفة أكثر مما تسجن «أو تحجز» القارئ في مقولات... عقلية»[١].

وأختم هذه الظاهرة الإنكارية للمعجزات أو إهمالها بسبب هذا التصور الفلسفي والعلمي عن الطبيعة بحالةٍ وقعت مع مجموعة من الكتاب المتغربين ومن تأثر بهم، فقد وقع تحول بارز عند مجموعة من المتغربين منتصف القرن الرابع عشر/العشرين في نوع الكتابة الفكرية، حيث ظهرت لهم كتابات عن السيرة النبوية، «على هامش السيرة» لطه حسين، «حياة محمد» لهيكل، «عبقرية محمد» للعقاد، وإن كان العقاد لا يُحسب على المتغربين، وقريباً من طريقة العقاد ما كتبه محمد فريد وجدي «السيرة النبوية تحت ضوء العلم والفلسفة»[٢].

---

(١) انظر: المرجع السابق ص٢٠٧.

(٢) انظر حول هذه الكتب، القول الفصل بين الذين يؤمنون بالغيب والذين لا يؤمنون، الشيخ =

وهناك ملاحظة بارزة في هذه الكتابات حول السيرة النبوية، وهي تذبذبها حول معجزات نبينا ﷺ، وقد تناولها الشيخ مصطفى صبري بالنقد والكشف، فهم يهملون الحديث عن هذه المعجزات، أو يذكرونها ثم يؤولونها، أو ينكرونها، لعدم موافقتها للعلم والعقل، وبأنها لم ترد في القرآن، وأن معجزة النبي ﷺ كانت في القرآن فقط. ولا شك أن معجزة النبي ﷺ كانت في القرآن، فهو الذي ورد به التحدي في آيات، قال ابن كثير رَحِمَهُ اللهُ في مقدمة تفسيره: «عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ: «**ما من الأنبياء نبي إلا أعطي ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيت وحياً أوحاه الله إليّ، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعاً يوم القيامة**»[1]. . . . وفي هذا الحديث فضيلة عظيمة للقرآن المجيد على كل معجزة أعطيها نبي من الأنبياء، وعلى كل كتاب أنزله، وذلك أن معنى الحديث: ما من نبي إلا أعطي من المعجزات ما آمن عليه البشر؛ أي: ما كان دليلاً على تصديقه فيما جاءهم به واتبعه من اتبعه من البشر، ثم لما مات الأنبياء لم يبق لهم معجزة بعدهم إلا ما يحكيه أتباعهم عما شاهده في زمانه، فأما الرسول الخاتم للرسالة محمد ﷺ فإنما كان معظم ما آتاه الله وحياً منه إليه منقولاً إلى الناس بالتواتر، ففي كل حين هو كما أنزل، فلهذا قال: «**فأرجو أن أكون أكثرهم تابعاً**»، وكذلك وقع، فإن أتباعه أكثر من أتباع الأنبياء لعموم رسالته ودوامها إلى قيام الساعة، واستمرار معجزته؛ ولهذا قال الله: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ۝١﴾ [الفرقان: ١]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ۝٨٨﴾ [الإسراء: ٨٨]، ثم تقاصر معهم إلى عشر سور منه فقال: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ۝١٣﴾ [هود: ١٣] ثم تحداهم إلى أن يأتوا بسورة من مثله فعجزوا، فقال: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ۝١٣﴾ [يونس: ٣٨]، وقصر التحدي على هذا المقام في السور المكية

= مصطفى صبري ص٩ وما بعدها، وانظر حول هذا التحول التغريبي ما كتبه د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام ص٣٣٢ وما بعدها.

(١) البخاري برقم (٤٥٩٨) باب كيف نزل الوحي. . .في كتاب فضائل القرآن، ومسلم برقم (٢١٧) باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد ﷺ. . . في كتاب الإيمان.

كما ذكرنا وفي المدنية أيضاً كما في سورة البقرة، حيث يقول ـ تعالى ـ: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴿٢٤﴾﴾ [البقرة: ٢٣ ـ ٢٤] فأخبرهم بأنهم عاجزون عن معارضته بمثله، وأنهم لا يفعلون ذلك في المستقبل أيضاً، وهذا وهم أفصح الخلق وأعلمهم بالبلاغة والشعر وقريض الكلام وضروبه، لكن جاءهم من الله ما لا قبل لأحد من البشرية من الكلام الفصيح البليغ، الوجيز، المحتوي على العلوم الكثيرة الصحيحة النافعة، والأخبار الصادقة عن الغيوب الماضية والآتية، والأحكام العادلة والمحكمة، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾ [الأنعام: ١١٥]. . . .»[١].

ولكن وإن كانت معجزة النبي ﷺ التي تحدى بها هي القرآن فإن هناك آيات أخر عظيمة وقعت لنبينا ﷺ، وجمعها العلماء في كتب مفردة، وهي مما يُصدّق بها المؤمن، ومن آمن بما وقع من آياتٍ لأنبياء الله السابقين فمثلها ما وقع لنبينا ﷺ من آيات. أما ما وقع لهؤلاء المتغربين أو المتأثرين بالتغريب من إغفال لهذه الآيات أو من إنكار لها فهو من باب التأثر بالإنكار المادي للمعجزة، فقد ولّد عندهم حساسية تجاه المعجزة، فتجد أحدهم إذا وجد مخرجاً لرفضها سلكه، ولا شك أنه مع انحرافه الخطير فهو ليس كمن أعلن إلحاده الصرف. والبعض قد يُقدّم تنازلات من حسن نية وما علم أنه أخطأ في اجتهاده، وقد توسع الشيخ مصطفى صبري في مناقشتهم والرد عليهم في كتبه.

قال الشيخ السعدي: إن «بعض أهل العلم العصريين الذين يتظاهرون بنصر الإسلام، والدخول مع هؤلاء الزنادقة في الجدال عنه يريدون باجتهادهم أو اغترارهم أن يطبقوا السنن الإلهية وأمور الآخرة على ما يعرفه العباد بحواسهم، ويدركونه بتجاريبهم، فحرفوا لذلك المعجزات، وأنكروا الآيات البينات، ولم يستفيدوا إلا الضرر على أنفسهم، وعلى من قرأ كتاباتهم في هذه المباحث؛ إذ ضعف إيمانهم بالله بتحريفهم لمعجزات الأنبياء تحريفاً يؤول إلى إنكارها، وإنكارهم هذا النوع العظيم من قضاء الله وقدره، وضعف إيمان من وقف على

---

(١) فضائل القرآن، لابن كثير ص٨ ـ ٩.

كلامهم ممن ليست له بصيرة، ولا عنده من العلوم الدينية ما يبطل هذا النوع، ولم يحصل ما زعموه من جلب الماديين إلى الهدى والدين، بل زادوهم إغراء في مذاهبهم، لما رأوا أمثال هؤلاء يحاولون إرجاع النصوص الدينية، ومعجزات الأنبياء، وأمور الغيب إلى علوم هؤلاء القاصرة على التجارب المدركات بالحواس، فيا عظم المصيبة! ويا شدة الجرم المزوق! ولكن ضعف البصيرة والإعجاب بزنادقة الدهريين أوجب الخضوع لأقوالهم، فلا حول ولا قوة إلا بالله»[١].

وقال سيد قطب في تفسيره قوله ـ تعالى ـ: ﴿قُلْنَا يَنَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَـٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ۝٦٩﴾ [الأنبياء: ٦٩]: «إن الذين يقيسون أعمال الله سبحانه إلى أعمال البشر هم الذين يسألون: كيف كان هذا؟ وكيف أمكن أن يكون؟ فأما الذين يدركون اختلاف الطبيعتين، واختلاف الأداتين، فإنهم لا يسألون أصلاً، ولا يحاولون أن يخلقوا تعليلاً علمياً أو غير علمي. فالمسألة ليست في هذا الميدان أصلاً. ليست في ميدان التعليل والتحليل بموازين البشر ومقاييس البشر. وكل منهج في تصور مثل هذه المعجزات غير منهج الإحالة إلى القدرة المطلقة هو منهج فاسد من أساسه؛ لأن أعمال الله غير خاضعة لمقاييس البشر وعلمهم القليل المحدود»[٢].

وفي خاتمة هذه الفقرة تلخيصٌ لها، فقد ظهر القول بتعارض العلم والدين، وقد استند أهل الإلحاد في الفكر الغربي على المعجزات، حيث أثّر فيهم الفكر المادي في تصور الطبيعة، وقد امتد هذا الأثر إلى المتغربين العرب، وقد جعلوا هذه المعارضة المزعومة سنداً للتكذيب بالدين أو لتحريفه، وقد ظهر هذا إما بسبب الإلحاد وإنكار وجود الرب سبحانه، أو بسبب الانحراف في حقيقة الربوبية، لا سيّما في باب القدرة الإلهية، وقد انساق المتغربون في هذا الباب، فوقع منهم انحراف عظيم، وتسبب فكرهم بخطر عقائدي عليهم وعلى المسلمين.

وبهذا نصل لنهاية هذا المبحث، وفيه ظهر أن الأمثلة التي وقع الانحراف

(١) تيسير اللطيف المنان في خلاصة تفسير الأحكام، الشيخ عبد الرحمٰن السعدي ص١٨٤.
(٢) في ظلال القرآن ٤/٢٣٨٨.

فيها باسم العلم ونظرياته، إما أن غاية ما عندهم أن العلم لم يدلّ على بعضها، وقد رأينا أن عدم الدليل المعين لا يعني عدم المدلول المعين. أو أن غاية ما يقولونه: إن العلم يقدم تصوراً جديداً، إما مشاركاً عند بعضهم للتصور الديني أو مقدماً عليه عند الغلاة منهم، وقد رأينا أن هذا الباب لا توجد فيه حقائق علمية، والنظريات فيه متنوعة، وفلسفة العلم المعاصرة تقول بأن ما نعرفه عن العالم أمر نسبي، وتدخل فيه الذات بوصفها مشاركاً في العرض مما يعني استحالة الموضوعية أو صعوبتها في مثل هذا الباب، واستحالة معرفة الحقيقة الموضوعية لمثل هذه الموضوعات أو صعوبتها، ومثل هذا النوع يقدم التصور الإسلامي منهجه واضحاً: أن القطعي هو المقدم، والقطعي هنا هو خبر السماء، وما وجد من أبواب محتملة وتثير مشكلات، فلا بد من اجتماع العلماء المسلمين في البابين: العلم الشرعي والعلم التجريبي، لرفع الإشكال. وأخيراً تجرُّؤهم بادعاء وجود ما ينقض الغيب ويثبت بطلانه من ميدان العلم، مستندين في ذلك على المعجزات، وقد رأينا أن هذا ناتج عن تصور مادي عن الطبيعة مع إلحاد أو انحراف في الربوبية، فضلاً عن أن فلسفة العلم المعاصرة بدأت تتذبذب بين الحتمية واللاحتمية، فهناك ظاهرة تثبت الحتمية وهناك أخرى تخرقها، والحق أحق أن يتبع، فمن عرف كمال قدرة الله وكمال ملك الله علم أن هذا الكون يسير بانتظام عجيب يدعو القلوب السليمة للتسليم بخالقها، ومن ذلك التسليم بتمام ملكه في أن يفعل ما يشاء سبحانه، ومن ذلك ما يحدثه من خرق للطبيعة أو للمألوف لحكمة يعلمها سبحانه.

وبعد أن عُرِض باب الإشكالات في باب العقيدة ينتقل البحث إلى باب آخر، هو باب الشريعة، حيث وقع فيه من قبل المتغربين انحرافات باسم العلم ونظريات.

الفصل الثالث

التأثر المنهجي في طريقة التعامل مع القضايا الشرعية العملية

وفيه مبحثان:

- المبحث الأول: التأثر المنهجي في طريقة النظر للشريعة.
- المبحث الثاني: أمثلة للتأثر المنهجي وبيان خطورتها.

الفصل الثالث

التأثر المنهجي في طريقة التعامل مع القضايا الشرعية العملية

ينقسم الدين إلى: عقيدة وشريعة، وكما أجابت العقيدة عن أعظم الأسئلة البشرية وأكثرها إلحاحا على الإنسان: من خلف هذا الوجود؟ وما صفاته؟ وما الواجب تجاهه؟ وما الحكمة من هذا الوجود؟ وما مستقبل العالم؟ وغيرها من الأسئلة المهمة، جاءت الشريعة لتعتني بمصالح البشرية الفردية والجماعية. وقد سبق في الفصل الثاني ما وقع فيه التغريب من انحرافات منهجية عقدية باسم العلم الحديث في باب الغيبيات، وأنه يعود في أصله إلى الانحراف في مفهوم الغيب. أما هنا فالبحث عن انحراف التغريب في باب الشريعة باسم العلم الحديث. وللانحراف في الشريعة أصول فاسدة وتطبيقات تفرعت عنها، هي موضوع هذا الفصل بمبحثيه، ونبدؤها بالأصول المنهجية، ونتبعها في المبحث الثاني بأمثلة من تلك الانحرافات النابعة عن هذه الأصول، يتخللها أو يتبعها ما يبيّن أثرها السلبي وخطرها على الدين وأهله والمجتمع مع النقد المناسب وبالله التوفيق.

المبحث الأول: التأثر المنهجي في طريقة النظر للشريعة.

المبحث الثاني: أمثلة للتأثر المنهجي وبيان خطورتها.

المبحث الأول

التأثر المنهجي في طريقة النظر للشريعة

المراد بالشريعة:

استعمل لفظ الشرع والشريعة باستعمالات متعددة: فأطلق على التوحيد، وأطلق على الفروع أو العمليات، وأطلق عليهما معاً، فمثال الأول: قوله ـ تعالى ـ: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ كَبُرَ عَلَى ٱلْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ٱللَّهُ يَجْتَبِىٓ إِلَيْهِ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِىٓ إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ ﴿١٣﴾﴾ [الشورى: ١٣]، ومثال الثاني: قوله ـ تعالى ـ: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٤٨﴾﴾ [المائدة: ٤٨]، ومثال الثالث: قوله ـ تعالى ـ: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨﴾﴾ [الجاثية: ١٨][(١)].

وقد كان «التعريف الاصطلاحي للتشريع عند أهل الصدر الأول يطابق

---

(١) انظر: الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، د. عابد السفياني ص٥٠ ـ ٥٤.

التشريع الاصطلاحي للفقه عندهم، إذ كل منهما يتناول الدين كله بعقائده وأحكامه وآدابه»، أما عند المتأخرين فيطابق مدلول الشريعة مدلول الفقه، إذ كل منهما يطلق على الأحكام العملية، «إلا أن بينهما فرقاً لا ينبغي أن يهمل، ذلك أن الشريعة هي الدين المنزل من عند الله، والفقه هو فهمنا لتلك الشريعة، فإذا أصبنا الحق في فهمنا كان الفقه للشريعة من هذه الحيثية، وإذا أخطأ فقهنا الحق المنزل لم يكن هذا الفهم من الشريعة، ولم يخرج عن الفقه»[١].

قال ابن القيم: «[إحاطة الأوامر الشرعية بأفعال المكلفين]. وهذه الجملة إنما تنفصل بعد تمهيد قاعدتين عظيمتين: إحداهما: أن الذكر الأمري محيط بجميع أفعال المكلفين أمراً ونهياً وإذناً وعفواً، كما أن الذكر القدري محيط بجميعها علماً وكتابة وقدراً، فعلمه وكتابه وقدره قد أحصى جميع أفعال عباده الواقعة تحت التكليف وغيرها، وأمره ونهيه وإباحته وعفوه قد أحاط بجميع أفعالهم التكليفية، فلا يخرج فعل من أفعالهم عن أحد الحكمين: إما الكوني، وإما الشرعي الأمري، فقد بين الله ـ سبحانه ـ على لسان رسوله بكلامه وكلام رسوله جميع ما أمره به وجميع ما نهى عنه وجميع ما أحله وجميع ما حرمه وجميع ما عفا عنه، وبهذا يكون دينه كاملاً كما قال ـ تعالى ـ: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى﴾. ولكن قد يقصر فهم أكثر الناس عن فهم ما دلت عليه النصوص وعن وجه الدلالة وموقعها، وتفاوت الأمة في مراتب الفهم عن الله ورسوله لا يحصيه إلا الله، ولو كانت الأفهام متساوية لتساوت أقدام العلماء في العلم، ولما خص ـ سبحانه ـ سليمان بفهم الحكومة في الحرث، وقد أثنى عليه وعلى داود بالعلم والحكم. . . . والفرق بين الفقه والتأويل أن الفقه هو فهم المعنى المراد، والتأويل إدراك الحقيقة التي يؤول إليها المعنى التي هي أخيته وأصله، وليس كل من فقه في الدين عرف التأويل، فمعرفة التأويل يختص به الراسخون في العلم، وليس المراد به تأويل التحريف وتبديل المعنى؛ فإن الراسخين في العلم يعلمون بطلانه والله يعلم بطلانه»[٢].

والشريعة في اصطلاح الفقهاء «تطلق على الأحكام التي سنها الله لعباده

(١) انظر: تاريخ الفقه الإسلامي، د. عمر الأشقر ص١٨، وقد ذكر بعض الفروق ص١٨ ـ ٢٠.

(٢) إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية ١/ ٣٣٢.

على لسان رسول من الرسل»[١]، والشريعة الإسلامية «ما شرعه الله لعباده من العقائد والأحكام في شؤون الحياة كلها»[٢].

ينطلق التصور الإسلامي حول الشريعة من «أن الشريعة الإسلامية صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان»، وقد جاء ذلك في مسلمات أساسية للعقيدة الإسلامية، منها:

١ ـ أن الرسول ﷺ خاتم الأنبياء، وأن شريعة الإسلام هي آخر الشرائع الإلهية إلى البشر.

٢ ـ مهمة الإسلام هي إصلاح حياة البشر؛ فقد قال ـ تعالى ـ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ ۖ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَقَلْبِهِۦ وَأَنَّهُۥٓ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [الأنفال: ٢٤].

٣ ـ وأن الشريعة قد أُكملت قواعدها وأسسها، فاتضحت مقاصدها العامة، وطريقتها في الحياة ومعالمها، ومناراتها الهادية، بما جاءت به نصوصها العامة من حيث الشمول، وما بينته نصوصها الخاصة من حيث الدلالة وأسلوب التطبيق.

٤ ـ وأن شريعة الإسلام ودعوته خالدتان[٣].

وسيكون التركيز في هذا الباب على جانب العمليات من الدين، ومع أن هذا المبحث يركز على الجانب العملي من الشريعة؛ إلا أنه مرتبط بالجانب العقدي في باب التصور والخصائص، مما يجعل الحاجة قائمة للتوقف مع بعض الأصول التصورية.

أستذكر قبل الدخول في قضايا هذا المبحث بعض النتائج المهمة التي استفدتها من الدراسة التاريخية لظاهرة العلم الحديث، وعلاقته بالتيارات

---

(١) تاريخ التشريع ومراحله الفقهية...، د. عبد الله الطريقي ص١٢.

(٢) انظر بحث الدكتور: مناع القطان ضمن كتاب: وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية والشبهات التي تثار حول تطبيقها ص١٨٨.

(٣) انظر: الشريعة الإسلامية صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان، د. مصطفى الزرقا ص٢٢٣ ـ ٢٢٤، من كتاب وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية والشبهات التي تثار حول تطبيقها.

الفكرية، ولا سيّما في الموقف من الدين، ولا سيّما ما يفيد في هذا المبحث، حيث تُدرس تلك النتائج من جانب آخر، وذلك بالنظر لها في صورتها المنهجية، ذات الأصول والفروع والآثار، وتحليل هذا المنهج ونقده. فماذا أفاد العرض التاريخي؟

إن أهم ما كشفه هذا العرض أن تعامل الاتجاه العلماني في الغرب ـ قدوة التغريبيين ـ مع الأمور العقدية، وانحرافهم فيها، جاء غالبه من باب العلوم الطبيعية ونظرياتها، أما مع الأمور الشرعية؛ فقد جاء من باب العلوم الاجتماعية ونظرياتها، وقد اكتفى الباحث من العلوم الاجتماعية بالعلمين المهمين منهما داخل فلسفة العلم المعاصرة وهما: علم الاجتماع وعلم النفس.

الغيب مع الطبيعيات والشريعة مع الاجتماعيات:

بالاطلاع على الفكر التغريبي ومصادره الغربية نجد مجموعة من المبادئ والأصول التي توجه التغريب في باب الشريعة، وتأتي غالباً ضمن العلوم الاجتماعية المعلمنة.

لقد جاءت مشكلات العلوم الطبيعية مع القضايا الاعتقادية الخبرية، حيث راجت نظرياتها عن بداية العالم ونشوء الكون وأصل الإنسان والإيمان بالمخلوقات الغيبية كالملائكة والجن وآيات الأنبياء والوحي وغيرها من القضايا الخبرية، ويغلب على ما قُدِّمَ باسم العلم مما فيه تعارض مع الدين أمران:

فإما أنه صريح في المعارضة فهو من باب الظنيات، قال ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍۖ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّۖ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴿٢٨﴾﴾ [النجم: ٢٨]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴿١١٦﴾﴾ [الأنعام: ١١٦] وقال ـ تعالى ـ: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَىْءٍۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا۟ بَأْسَنَاۗ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴿١٤٨﴾﴾ [الأنعام: ١٤٨]. ومؤكد من وجهة نظر المسلم أنها «أكاذيب من مرضى القلوب، أو أوهام أو أخطاء من الباحثين العلميين»، وقد عرف المسلم ذلك من الوحي الذي بين يديه، وإن لم يكن ملماً بتفاصيل تلك العلوم.

أو أنه يوهم التعارض وهذا بابه واسع، وعادة ما يكون هذا الباب مسرحاً للفوضى الفكرية، حيث يحرص أهل العلمنة على تحويله لتعارض حقيقي وهو ليس كذلك، فمثل هذا النوع يناسبه الدراسة المتأنية لرفع التعارض ـ وهذا هو حال المصدق برسالة الإسلام ويحترم في الوقت نفسه الحقيقة ـ وليس الفرح بوجوده للطعن في الدين كما هو حال مرضى القلوب[1]. وقد استند المتغربون على هذا النوع في باب العقائد للحركة في باب الشرائع، فإذا وقع التعارض في الخبريات فما المانع من نقله للعمليات.

ولكن هذه الطبيعيات لا تدخل باب الشرعيات، فباب الشرع هو الطلب بخلاف باب العقائد القائم على الخبر، فمعلومات العلوم الطبيعية هي من جنس الخبر؛ لأنها إخبار عن الطبيعة والإنسان ـ كجسد ـ وكل الموجودات المحسوسة؛ ولذا قد يقع منها ما يوهم التعارض مع أخبار الدين، أما الشرع فهو من باب الطلب، وهو أمر أو نهي أو إباحة، ويدخل في هذا الباب كل أمور الإنسان العملية، التي تدخل من الوجهة الإسلامية ضمن الشريعة، وهذا الباب اعتنت به العلوم الاجتماعية بعد أن فصلتها عن علوم الدين ومصدرية السماء إلى علوم إنسانية ومصدرها الأرض.

إذاً العلوم الاجتماعية بابها أوسع في حياة الإنسان القولية والعملية، الفردية والاجتماعية، ومن ذلك مثلاً العبادات، والحلال والحرام في العمل والمعاملات، والأخلاق والسلوك والقضايا الاجتماعية، ولا سيّما ما يتعلق بالجنسين والعلاقة بينهما، والجانب الأسري، والقضايا الاقتصادية، والقضايا السياسية وغيرها، وكما ظهر توهم التعارض في الخبر فهو أكثر ظهوراً في باب الطلب؛ ذلك أن نظريات العلوم الاجتماعية في العلم الواحد بل في الباب الواحد كثيرة، وتكون في الغالب متعارضة ويخطئ بعضهم بعضاً، ولذا تظهر مشكلة التعارض بين الدين وبين كثرة من النظريات الاجتماعية.

يخف الاختلاف في العلوم الطبيعية؛ لأن المشكلة فيها ليست كثرة نظرياتها في الباب الواحد ولكن المشكلة تأتي من طريقة توسيع دائرتها أو الاستثمار السلبي لها، أما بين الشريعة والعلوم الاجتماعية فيتسع الخلاف ويزداد حدة؛

---

(١) انظر: مبحث دعوى التعارض في الفصل الأول من الباب الثالث.

لأننا أمام طوفان من النظريات، وكلها تدّعي العلمية كونها خرجت من ميدان العلم، ولذا يكون دور المتغرب النافر من الدين هو التنقل بين هذه النظريات، فيغرف من هنا وهناك ما يعارض به الدين، ثم هو بعد ذلك يصرخ بأنه ما جاء إلا بالعلم.

مع نجاحات العلم الحديث وما تميز به من مزايا أهلته في الفكر الغربي للتغلب على بقية الفنون الأخرى، وظهر معه أسلوب جديد في التفكير يقوم على الوقائع المحسوسة والمشهودة، «وهذه العقلية التي تفسر الظواهر غير الطبيعية بالمصطلحات الطبيعية، أخضعت الدين أيضاً للدراسة» وفق المنظور السابق؛ أي: التركيز على المحسوس، ومن ثم أخرجوا الدين من موضوعات «علوم الدين» وجعلوه من موضوعات «علم الإنسان»، فأصبح المجتمع الإنساني مصدر الدين بعد أن كان مصدره السماء[1].

تقول العلوم الاجتماعية «علوم الإنسان»: إن الدين مصدره الإنسان والمجتمع، وهو بذلك ظاهرة إنسانية واجتماعية، وبهذا فهو غير دائم، ومرتبط بزمنه وبظروفه، ومن ثم يمكن تغيره بل زواله، بخلاف من رآه مرتبطاً بالسماء، وأن مصدره رب العالمين، لوجد الدين وشريعته حقيقة أبدية، مثل سنن الطبيعة والحياة[2].

أصول منهجية تغريبية للنظر في الشريعة تدعي العلمية:

تأتي مجموعة أصول عند المتغرب في باب الشريعة، يجدها كل من استقرأ كتاباتهم، بعضها صريح وبعضها الآخر مضمر، وقد يتداخل عدد منها لدى البعض، وقد تؤثر صورة واحدة في بعضهم، وهنا ذكر أبرز تلك الأصول المؤثرة في نظرهم للشريعة وتدعي نسبتها للعلم.

أصل الأصول: تعميم الظواهر الاجتماعية على الدين الحق:

تقوم العلوم الاجتماعية العلمانية على انحراف منهجي خطير، حيث تجعل القضايا الشرعية من باب الظواهر الاجتماعية، والظاهرة منبعها من الأرض، من

---

(١) انظر: بحث «وحيد الدين خان» ضمن كتاب وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية والشبهات التي تثار حول تطبيقها ص٣٠٠.

(٢) انظر: المرجع السابق ص٣٠٠ ـ ٣٠١.

الإنسان أو المجتمع أو المؤثرات المادية كقانون التطور المادي أو قانون الجدل المادي الاقتصادي، فيكون مصدر الظواهر أرضياً ويُستبعد المصدر السماوي[1].

وفرق بين نسبة الأمور العملية للشرع وبين نسبتها لميدان الظواهر الاجتماعية الدنيوية، فشتان بين أن يكون ربانياً وبين أن يكون أرضياً، فالرباني يحقق إنسانية الإنسان أما الأرضي فرغم دعوى الإنسانية فيه، إلا أنه يدسّها ويُفسدها ويطمر حقيقتها المفطورة عليها، قال ـ تعالى ـ: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝٩ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ۝١٠﴾ [الشمس: ٧ ـ ١٠]. والشرع قائم على تزكية النفوس والمجتمعات والبشرية كلها بتحقيق مقاصده العليا فيها، ويقوم على جلب المصالح ودرء المفاسد، على مستوى الإنسان وعلى مستوى الجماعة، ومعرفة المصالح والمفاسد ترتبط بالعلم والحكمة والعدل والقسط والرحمة وما في بابها، وهذه لا يمكن أن يكون مصدرها البشر، ولذا يذكر عادة في آيات الشريعة علم الله وحكمته وإرادة اليسر وقيامه على الحق والعدل والميزان والرحمة.

فالشريعة ربانية، وهي تُوصف بما وصُف به كتابها أيضاً، فما اختص به من خصائص يشمل كل موضوعاته، وجاءت من العليم، الحكيم، الحق، العدل، الذي وضع الميزان وأمر بالقسط، وحرم على نفسه الظلم، الرحيم، الذي يريد لنا اليسر بشرعه ولا يريد بنا العسر، وأفضل شيء حول معرفة خصائص شرعه وشريعته أن نأخذها من مصدرها، وأن نعرفها كما عرّفنا بها ذلك المصدر الرباني، وهنا بعض الآيات البينات التي تكشف لنا شيئاً من خصائص الشريعة الربانية:

فأهم شيء حولها أنها من عند الله، والأمر كله لله، قال ـ تعالى ـ: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ۝٥٠﴾ [المائدة: ٥٠].

قال ابن كثير: «ينكر تعالى على من خرج عن حكم الله المُحْكَم المشتمل على كل خير، الناهي عن كل شر، وعدل إلى ما سواه من الآراء والأهواء والاصطلاحات، التي وضعها الرجال بلا مستند من شريعة الله، كما كان أهل الجاهلية يحكمون به من الضلالات والجهالات، مما يضعونها بآرائهم وأهوائهم. . . . ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ﴾. . . أي: ومن أعدل من الله في حكمه لمن عَقل

(١) سيأتي له حديث آخر في المبحث الثالث من الفصل الثاني من الباب الثالث.

عن الله شرعه، وآمن به، وأيقن وعلم أنه تعالى أحكم الحاكمين، وأرحم بخلقه من الوالدة بولدها، فإنه تعالى هو العالم بكل شيء، القادر على كل شيء، العادل في كل شيء»[١].

وقال السعدي: «فلا ثمّ إلا حكم الله ورسوله أو حكم الجاهلية. فمن أعرض عن الأول ابتلي بالثاني المبني على الجهل والظلم والغي، ولهذا أضافه الله للجاهلية، وأما حكم الله تعالى فمبني على العلم، والعدل والقسط، والنور والهدى»[٢].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤].

﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾؛ أي: «له الخلق الذي صدرت عنه جميع المخلوقات علويها وسفليها، أعيانها وأوصافها وأفعالها، والأمر المتضمن للشرائع والنبوات، فالخلق: يتضمن أحكامه الكونية القدرية، والأمر: يتضمن أحكامه الدينية الشرعية، وثم أحكام الجزاء، وذلك يكون في دار البقاء»[٣]، وكما أن مخلوقات الله تسير وفق سنن ثابتة، وينعم الناس بهذا الثبات، ويشقون عند اختلاله كما إذا خرق الثبات بركان ضخم أو زلزال عظيم أو طوفان مهول، عندها يشعر البشر بنعمة هذا الثبات، فكذا أمره جاء كاملاً وثابتاً لتهنأ البشرية في ظلّه إن التزمته، ويقع فساد عظيم عند خرقه.

وقال ـ تعالى ـ: ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْأَمْرَ كُلَّهُۥ لِلَّهِ﴾ [آل عمران: ١٥٤].

قال السعدي: «﴿قُلْ إِنَّ ٱلْأَمْرَ كُلَّهُۥ لِلَّهِ﴾ «الأمر يشمل الأمر القدري، والأمر الشرعي»[٤].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَقَالُوٓا۟ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ٱكْتَتَبَهَا فَهِىَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ۝٥ قُلْ أَنزَلَهُ ٱلَّذِى يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِنَّهُۥ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ۝٦﴾ [الفرقان: ٦].

قال ابن كثير: «﴿قُلْ أَنزَلَهُ ٱلَّذِى يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ﴾ أي: الله الذي يعلم غيب

---

(١) تفسير ابن كثير ص٤١٨.
(٢) تفسير السعدي ص٢٣٥.
(٣) المرجع السابق ص٢٩١.
(٤) المرجع السابق ص١٥٣.

السماوات والأرض، ويعلم السرائر كعلمه بالظواهر»[١].

وقد وصف سبحانه كتابه أنه تنزيل العزيز العليم الحكيم، فتكون شريعته متضمنة لدلالات هذه الأسماء الجليلة، قال ـ تعالى ـ: ﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ ۝١﴾ [الزمر: ١]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿حمٓ ۝١ تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ۝٢﴾ [غافر: ١ ـ ٢]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿حمٓ ۝١ تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ ۝٢﴾ [الجاثية: ١ ـ ٢]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿حمٓ ۝١ تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ ۝٢﴾ [الأحقاف: ١ ـ ٢].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿لَّٰكِنِ ٱللَّهُ يَشْهَدُ بِمَآ أَنزَلَ إِلَيْكَ ۖ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ ۖ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَشْهَدُونَ ۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا ۝١٦٦﴾ [النساء: ١٦٦].

قال السعدي: «﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ ۖ﴾ يحتمل أن يكون المراد أنزله مشتملاً على علمه؛ أي: فيه من العلوم الإلهية والأحكام الشرعية والأخبار الغيبية ما هو من علم الله تعالى الذي علم به عباده. ويحتمل أن يكون المراد: أنزله صادراً عن علمه، ويكون في ذلك إشارة وتنبيه على وجه شهادته، وأن المعنى: إذا كان تعالى أنزل هذا القرآن المشتمل على الأوامر والنواهي، وهو يعلم ذلك ويعلم حالة الذي أنزله عليه، وأنه دعا الناس إليه، فمن أجابه وصدقه كان وليه، ومن كذبه وعاداه كان عدوه واستباح ماله ودمه، والله تعالى يمكّنه ويوالي نصره ويجيب دعواته، ويخذل أعداءه وينصر أولياءه، فهل توجد شهادة أعظم من هذه الشهادة وأكبر؟»[٢].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ وَٱلْمِيزَانَ ۗ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ ٱلسَّاعَةَ قَرِيبٌ ۝١٧﴾ [الشورى: ١٧].

قال السعدي: «فقال: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ وَٱلْمِيزَانَ ۗ﴾. فالكتاب هو هذا القرآن العظيم، نزل بالحق، واشتمل على الحق والصدق واليقين، وكله آيات بينات، وأدلة واضحات، على جميع المطالب الإلهية والعقائد الدينية، فجاء بأحسن المسائل وأوضح الدلائل. وأما الميزان، فهو العدل والاعتبار بالقياس الصحيح والعقل الرجيح، فكل الدلائل العقلية، من الآيات الآفاقية والنفسية،

(١) تفسير ابن كثير ص٩٤٧.

(٢) تفسير السعدي ص٢١٥.

والاعتبارات الشرعية، والمناسبات والعلل، والأحكام والحكم، داخلة في الميزان الذي أنزله الله تعالى ووضعه بين عباده، ليزنوا به ما اشتبه من الأمور، ويعرفوا به صدق ما أخبر به وأخبرت رسله، فما خرج عن هذين الأمرين عن الكتاب والميزان مما قيل: إنه حجة أو برهان أو دليل أو نحو ذلك من العبارات، فإنه باطل متناقض، قد فسدت أصوله، وانهدمت مبانيه وفروعه، يعرف ذلك من خبر المسائل ومآخذها، وعرف التمييز بين راجح الأدلة من مرجوحها، والفرق بين الحجج والشبه، وأما من اغتر بالعبارات المزخرفة، والألفاظ المموهة، ولم تنفذ بصيرته إلى المعنى المراد؛ فإنه ليس من أهل هذا الشأن، ولا من فرسان هذا الميدان، فوفاقه وخلافه سيان»[(١)].

قال ـ تعالى ـ: ﴿وَبِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ﴿١٠٥﴾﴾ [الإسراء: ١٠٥].

قال ابن كثير: «يقول ـ تعالى ـ مخبراً عن كتابه العزيز، وهو القرآن المجيد، أنه بالحق نزل؛ أي: متضمناً للحق، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿لَٰكِنِ اللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنزَلَ إِلَيْكَ أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ [النساء: ١٦٦]؛ أي: متضمناً علم الله الذي أراد أن يُطْلِعكم عليه، من أحكامه وأمره ونهيه. وقوله: ﴿وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾؛ أي: ووصل إليك ـ يا محمد ـ محفوظاً محروساً، لم يُشَب بغيره، ولا زِيدَ فيه ولا نُقص منه، بل وصل إليك بالحق، فإنه نزل به شديد القُوى، القَوِيّ الأمين المكين المطاع في الملأ الأعلى»[(٢)].

وقال السعدي: «أي: وبالحق أنزلنا هذا القرآن الكريم، لأمر العباد ونهيهم، وثوابهم وعقابهم، ﴿وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾؛ أي: بالصدق والعدل والحفظ من كل شيطان رجيم»[(٣)].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨﴾﴾ [الجاثية: ١٨].

قال السعدي: «أي: ثم شرعنا لك شريعة كاملة تدعو إلى كل خير وتنهى

(١) المرجع السابق ص٧٥٦.
(٢) تفسير ابن كثير ص٧٩٤.
(٣) تفسير السعدي ص٤٦٨.

عن كل شر من أمرنا الشرعي ﴿فَٱتَّبِعْهَا﴾ فإن في اتباعها السعادة الأبدية والصلاح والفلاح، ﴿وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾؛ أي: الذين تكون أهويتهم غير تابعة للعلم ولا ماشية خلفه، وهم كل من خالف شريعة الرسول ﷺ هواه وإرادته، فإنه من أهواء الذين لا يعلمون»[١].

وقال القرطبي: «فمعنى ﴿جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ﴾؛ أي: على منهاج واضح من أمر الدين يشرع بك إلى الحق»[٢].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿الٓر كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ۝١﴾ [هود: ١].

قال الطبري: «وأما قوله: ﴿أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾، فإن أهل التأويل اختلفوا في تأويله، فقال بعضهم: تأويله: أحكمت آياته بالأمر والنهي، ثم فصلت بالثَّواب والعقاب.

.... قول آخر: عن الحسن قال: ﴿أُحْكِمَتْ﴾، بالثواب والعقاب ﴿ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾، بالأمر والنهي. وقال آخرون: معنى ذلك: ﴿أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ﴾ من الباطل، ثم فصلت، فبين منها الحلال والحرام.... قال أبو جعفر: وأولى القولين في ذلك بالصواب، قولُ من قال: معناه: أحكم الله آياته من الدَّخَل والخَلَل والباطل، ثم فصَّلها بالأمر والنهي. وذلك أن «إحكام الشيء» إصلاحه وإتقانه وإحكام آيات القرآن: إحكامها من خلل يكون فيها، أو باطل يقدر ذو زيغ أن يطعن فيها من قِبَله. وأما «تفصيل آياته» فإنه تمييز بعضها من بعض، بالبيان عما فيها من حلال وحرام، وأمرٍ ونهي»[٣].

وقال ابن كثير: «وأما قوله: ﴿أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾؛ أي: هي محكمة في لفظها، مفصلة في معناها، فهو كاملٌ صورةً ومعنى. هذا معنى ما روي عن مجاهد، وقتادة، واختاره ابن جرير. وقوله: ﴿مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾؛ أي: من عند الله الحكيم في أقواله، وأحكامه، الخبير بعواقب الأمور»[٤].

---

(١) المرجع السابق ص٧٧٧.
(٢) تفسير القرطبي ١٦/١٦٣.
(٣) تفسير الطبري ١٢/٣٠٨ ـ ٣١٠، تحقيق د. عبد الله التركي.
(٤) تفسير ابن كثير ص٦٥٢.

وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِۦٓ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٢٦].

قال ابن كثير: «أي: أنه تعالى هو الذي له الخلق والأمر»(١).

وقال السعدي: «وهذا يشمل الحكم الكوني القدري، والحكم الشرعي الديني، فإنه الحاكم في خلقه، قضاءً وقدراً، وخلقاً وتدبيراً، والحاكم فيهم، بأمره ونهيه، وثوابه وعقابه»(٢).

ونجد **اليسر والرفق** وعدم إرادة الحرج في هذه الشريعة في آيات منها قوله تعالى في سياق الحديث عن المهاجرات بدينهن وما يرتبط بحالهن من أحكام: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٍ فَٱمْتَحِنُوهُنَّ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَءَاتُوهُم مَّآ أَنفَقُواْ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَن تَنكِحُوهُنَّ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَلَا تُمْسِكُواْ بِعِصَمِ ٱلْكَوَافِرِ وَسْـَٔلُواْ مَآ أَنفَقْتُمْ وَلْيَسْـَٔلُواْ مَآ أَنفَقُواْ ذَٰلِكُمْ حُكْمُ ٱللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿١٠﴾﴾ [الممتحنة: ١٠].

قال ابن كثير: «وقوله: ﴿ذَٰلِكُمْ حُكْمُ ٱللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ﴾ أي: في الصلح واستثناء النساء منه، والأمر بهذا كله هو حكم الله يحكم به بين خلقه: ﴿وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ أي: عليم بما يصلح عباده حكيم في ذلك»(٣).

وقوله تعالى حول الطهارة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٦﴾﴾ [المائدة: ٦]، حيث ختمها بعدم إرادة الحرج بهذا التشريع، وإنما يريد الطهارة وإتمام النعمة علينا.

وفي الصوم قال ـ تعالى ـ: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ

---

(١) المرجع السابق: ص٨٠٢.

(٢) تفسير السعدي ص٤٧٥.

(٣) تفسير ابن كثير ص١٣٢٥.

مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا۟ ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٨٥﴾﴾ [البقرة: ١٨٥]، حيث ختمها بأنه يريد لنا اليسر ولا يريد العسر.

وفي الصلاة والخير والجهاد قال ـ تعالى ـ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱرْكَعُوا۟ وَٱسْجُدُوا۟ وَٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمْ وَٱفْعَلُوا۟ ٱلْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٧٧﴾ وَجَٰهِدُوا۟ فِى ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦ ۚ هُوَ ٱجْتَبَىٰكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ ۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِى هَٰذَا لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ ۚ فَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱعْتَصِمُوا۟ بِٱللَّهِ هُوَ مَوْلَىٰكُمْ ۖ فَنِعْمَ ٱلْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ ٱلنَّصِيرُ ﴿٧٨﴾﴾ [الحج: ٧٧ ـ ٧٨]، حيث ذكر ربنا تعالى بعدم جعل الحرج في هذا الدين.

نكتفي بهذا النموذج الذي يكشف لنا خصائص هذه الشريعة ومصدرها، ومن أهم ما تنبهنا له الآيات: الربانية، وهي أعظم الخصائص، فهي من العليم الحكيم الرحيم سبحانه، ولهذا يكون شرع الله مناسباً لكل حال ولكل زمان ولكل أحد؛ لأنه جاء من العليم الحكيم، ويكون فيه من الثبات والشمول والكمال ما يجعل الحياة مستقرة باستنادها على ركن ثابت، ويجعلها متوافقة باستنادها إلى هذا الشمول، ويجعلها غنية عن الزيادة والتلفيق والتصحيح لكمالها، وهذا الثبات والشمول والكمال لا يكون إلا من شريعة ذات مصدر رباني. كما أن الشريعة مع هذه الإحاطة والشمول يكون فيها اليسر والرفق والرحمة ويكون فيها العدل والوسط والتوازن، ولهذا جاء التنبيه عقب مواطن من الأحكام بـ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾، فما كان بالحال السابقة فهو أحق بالشكر. وفي ربانية الشريعة بركة للشريعة يجدها الناس في حياتهم، كما أنها تكون أكثر قبولاً من الناس وتجدهم أكثر رضاً بها، وتكون بعيدة عن الهوى، فما كان من البشر لا بد أن يخضع لهوى فرد أو طائفة، وقد تنجح هذه الطائفة في فرض حكمها بالقوة أو بالترغيب أو بالخداع، وكلما جاءت أمة غيرت بما يناسب هوى الأقوى، بخلاف شرع الله، فقد نزل بالحق والميزان، وجاء كل حكم فيها بتعليل تقره العقول السليمة، قال ابن القيم: «وقد جاء التعليل في الكتاب العزيز بالباء تارة، وباللام تارة، وبأن تارة، وبمجموعهما تارة، وبكي تارة، ومن أجل تارة، وترتيب الجزاء على الشرط تارة، وبالفاء المؤذنة بالسببية تارة، وترتيب الحكم على الوصف المقتضي

له تارة، وبلما تارة، وبأن المشددة تارة، وبلعل تارة، وبالمفعول له تارة»[١]. ومن تأمل في كل تعليل وجد فيه كمال هذه الشريعة واستجابتها لحاجة الإنسان وقدرتها على مسايرة حياته في كل زمان ومكان.

ولاستحالة قدرة الإنسان على التشريع المناسب لحياته، جاء التصور الإسلامي واضحاً في هذا الباب، ويجب أن يعترف الإنسان بأنه لا يستطيع أن يكتشف قانون الحياة بنفسه، ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ﴿١١٦﴾﴾ [النحل: ١١٦][٢].

وإذا كان مستند المتغربين هو العلم الحديث، فقد أثبتت الاكتشافات العلمية ذاتها «أن الإنسان لا يستطيع اكتشاف قوانين حياته بنفسه. لقد اتضح الآن أن الوسائل المتاحة للإنسان لا تعطينا أي تفاصيل جزئية عن الحقائق. والجانب الأهم في هذا كله هو أن الأشياء التي لا نطلع عليها هي أهم بكثير من التي نطلع عليها»[٣]، وقد ظهرت صعوبات بالغة للعلم المادي أمام عنصر واحد من عناصر الطبيعة وهو الراديوم، «وهذا الشيء الذي عرفناه عن العالم المادي ذو أهمية بالغة لقضية القانون البشري؛ لأن الإنسان أكثر تعقيداً من قطعة الراديوم التي لم يتمكنوا من معرفة قانونها»، وهو عنصر واحد محدود «فكيف يمكن الادعاء بإمكان التوصل إلى قانون الحياة البشرية عن طريق جهود بشرية؟ لقد كشف العلم أن الوجود الإنساني أعقد بكثير مما كان الناس يظنونه في الأزمنة الغابرة، فالحقيقة أن للإنسان علاقة بالكون كله، فهو موضع دراسة علوم كثيرة ابتداء من علم الخلية والنفس والاقتصاد إلى علم الفلك، وبكلمة أخرى: لا بد من معرفة الكون كله لأجل معرفة الإنسان. ولكن بحوثنا العلمية تخبرنا بأن البشر يعانون من بعض العجز والحدود التي لا بد منها والتي تحول بكل قطعية دون

---

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية ١/١٩٧، وقد ذكر بعدها الآيات على كل نوع، ثم أعقبها بفصل عن ذلك في السنة النبوية.

(٢) انظر كلام: «وحيد الدين خان» ضمن كتاب وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية والشبهات التي تثار حول تطبيقها ص٣٠٢.

(٣) انظر: المرجع السابق ص٣٠٤.

رؤيتنا الكاملة والواسعة للحقائق»[١].

وكما سبق فإن ربانية الشريعة كما تعني الإحاطة والشمول والكمال تعني أيضاً اليسر والرفق والرحمة ويكون فيها العدل والوسط والتوازن، ولذا فيها الثابت وفيها المتغير، وهذا من مرونة الشريعة واستجابتها للمتغير في حياة البشر، وبهذا تحقق الشريعة مصالح العباد بما تحويه من مقاصد لا يستطيع البشر لوحدهم إدراكها ولا يمكنهم ذلك.

قال ابن القيم: «فصل في تغيير الفتوى، واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد. بناء الشريعة على مصالح العباد في المعاش والمعاد. هذا فصل عظيم النفع جداً وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة، أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به؛ فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها؛ فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى البعث؛ فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل؛ فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله ﷺ أتم دلالة وأصدقها، . . . .وكل خير في الوجود فإنما هو مستفاد منها، وحاصل بها، وكل نقص في الوجود فسببه من إضاعتها»[٢].

وقد جاءت تكاليف الشريعة بحفظ مقاصدها في الخلق «وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها أن تكون ضرورية، والثاني: أن تكون حاجية، والثالث: أن تكون تحسينية»[٣]، «ومجموع الضروريات خمسة وهي: حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل»[٤]، ويعيب أي تشريع بشري انتباهه لجانب من المصالح والمفاسد وغفلته أو تغافله عن جانب؛ ولذا نجد عادة في كل قضية

---

(١) انظر: المرجع السابق، وحيد خان ص٣٠٥.
(٢) إعلام الموقعين عن رب العالمين ٣/٣.
(٣) الموافقات، الشاطبي ٢/٧.
(٤) المرجع السابق ٢/٨.

آراء متعارضة، بخلاف ما جاء البشر من العليم الحكيم سبحانه؛ فإنه لا يدخله النقص ولا التناقض، ويحقق المصالح دون إفراط أو تفريط. أما الأخذ بجانب دون جانب فمآله إلى الانحراف، فالتوازن كما هو في خلق الله وسننه الكونية هو كذلك في أمره وشرعه، وأي إخلال بهذه المعادلة الكونية والشرعية يقع الفساد في الأرض، قال ـ تعالى ـ: ﴿ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ ٱلَّذِى عَمِلُواْ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٤١﴾﴾ [الروم: ٤١].

قال أبو حامد الغزالي: «أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة.... وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات، فهي أقوى المراتب في المصالح»[1].

قال القرضاوي: «من الحقائق المسلمة أن الشريعة الإسلامية قد وسعت العالم الإسلامي كله، على تنائي أطرافه، وتعدد أجناسه، وتنوع بيئاته الحضارية، وتجدد مشكلاته الزمنية... وأنها ـ بمصادرها ونصوصها وقواعدها ـ لم تقف يوماً من الأيام مكتوفة اليدين، أو مغلولة الرجلين، أمام وقائع الحياة المتغيرة، منذ عهد الصحابة فمن بعدهم.. وأنها ظلت القانون المقدس المعمول به في بلاد الإسلام حوالي ثلاثة عشر قرناً من الزمان، إلى أن جاء عهد الاستعمار الغربي الذي استبدل بها تشريعاته الوضعية، فأحل بها ما حرم الله، وأبطل بها ما فرض الله.

وإنما استطاعت الشريعة الإسلامية أن تفي بحاجات كل المجتمعات التي حكمتها، وأن تعالج كافة المشكلات في كافة البيئات التي حلت بها، بأعدل الحلول وأصلحها؛ لأنها ـ بجوار ما اشتملت عليه من متانة الأصول التي قامت على مخاطبة العقل، والسمو بالفطرة، ومراعاة الواقع، والموازنة بين الحقوق

(١) المستصفى، الغزالي ٢/ ٤٨١ ـ ٤٨٢.

والواجبات، وبين الروح والمادة، وبين الدنيا والآخرة، وإقامة القسط بين الناس جميعاً، وجلب المصالح والخيرات، ودرء المفاسد والشرور، بقدر الإمكان ـ قد أودعها الله مرونة عجيبة جعلتها تتسع لمواجهة كل طريق، ومعالجة كل جديد، بغير عنت ولا إرهاق»[١].

وحتى تقوم الشريعة بتحقيق ذلك فقد قامت على أسس عظيمة، وتميزت بخصائص تجعلها قادرة ـ في كل زمان وفي كل مكان وفي كل مجتمع مؤمن بها ـ على تحقيق الخير للناس، وبهذا يعلم الفرق بين شريعة مصدرها السماء وبين ظواهر اجتماعية مصدرها الأرض. وهذا الأصل هو الأصل الذي تفرعت عنه بقية الأصول المنهجية المنحرفة في نظرتها لشرع رب العالمين، ومنها أصل التطور.

الأصل الثاني: التطور:

من أبرز التحولات في باب العلوم الاجتماعية عنايتها بدراسة الدين، ولكن بعد فصله عن الوحي، وتحويله لظاهرة اجتماعية أو نفسية، ويُدرس كعلم من علوم الإنسان الأرضية التي لا علاقة لها بالسماء، وتدرس على نحو تطوري، من الأدنى إلى الأعلى أو من حال إلى حال، والتطور مذهب قديم «غير أنه لم يصبح مذهباً علمياً إلا في العصور الأخيرة»[٢]، وقد «اكتسب التفكير التطوري مكانة هامة في العلوم الاجتماعية والثقافة، سواء في القرن التاسع عشر أو أوائل القرن الحالي، وبالرغم من فقدانه لشيء من شعبيته بين الحربين العالميتين إلا أنه أعيد إحياؤه أخيراً. . .»[٣].

وحتى يؤكدوا فرضياتهم ذهبوا إلى ديانات وثنية مع فئات أمية ومتخلفة تعيش بعيداً عن المدن والمجتمعات المدنية، مثل غابات أفريقيا وصحاريها أو في غابات أمريكا الجنوبية أو في بيئات قاحلة من أستراليا، حيث وجدوا

---

(١) عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية، د. يوسف القرضاوي ص٧١، ضمن كتاب وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية والشبهات التي تثار حول تطبيقها.

(٢) انظر: المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا ١/ ٢٩٥، وانظر: مفاتيح العلوم الإنسانية، د. خليل أحمد ص١١٥.

(٣) انظر: الموسوعة الفلسفية العربية ١/ ٣٣٩، مادة (التطورية) لعبد الباقي هرماسي.

تكوينات اجتماعية بشرية معزولة عن العالم، وتعيش في دائرتها الخاصة، لها نظامها الديني والاجتماعي والعملي والقيمي، ومما درسوه بعناية أحوالها الدينية، وجعلوا هذا الجانب صورة عن بدايات الدين وتشكيلاته العملية، فإننا لو عدنا للماضي وإلى بدايات الإنسان الأولى فلن نجد بحسب زعمهم أفضل من هذه الصورة التي بين أيدينا لتمثيلها، ويجعلونها نقطة البداية لنشوء الشرائع، باعتبار أن النظام الاجتماعي لهذه النماذج هو الصورة الأولى لكل أمور الإنسان العملية، ومنه انطلقت عملية تطور بطيئة ومعقدة حتى وصلت الحال إلى ما هي عليه من شرائع وأخلاق وقيم وأنظمة ترتبط بالدين[١]، وتجد الاجتماعيين بمختلف مدارسهم عند دراسة أصل أي ظاهرة يعودون لمثل هذا النموذج باعتباره النواة الأولى البسيطة كحال أول خلية بسيطة وجدت في الأرض ثم تطورت حتى وصلت لقمتها في الإنسان، ومثل ذلك كل ظواهر حياة الإنسان المختلفة.

لقد تعززت هذه الرؤية الجديدة مع ظهور نظرية داروين التطورية، ولا سيّما مع توسيعها لمجال الدراسات الاجتماعية والإنسانية، وأصبح مفهوم التطور عنصراً مهماً لأي دراسة علمية[٢]. وقد يجد هؤلاء الباحثون في تاريخ البشرية ما يغريهم بتعميم مفهوم التطور على باب الشرائع والقيم وغيرها، فإن صورَةً بارزةً في الجوانب الدنيوية، من حالة بسيطة وساذجة إلى أمور عجيبة ومدهشة، وذلك عبر مئات السنين، فيُلحقون الدين بذلك، ولا سيّما أنه يوجد نوع من الدين يسير مع هذه الفرضية، وهو الدين المبتدع، فالدين من الوجهة الإسلامية ضرورة فطرية، ولا يعيش مجتمع دون دين، ولكن يقع الانحراف عن عبادة الله إلى عبادة غير الله، أو من عبادة الله على طريقة الأنبياء إلى عبادته ببدع من اختراع البشر، وقد يظهر في الدين المبتدع مثل هذا التطور، بل إن الباحث في الفرق الدينية المختلفة يجد مثل هذه التطورات قد لحقت بها عبر الزمن، حيث تبدأ البدعة بأصل واحد وساذج ودون أن تملك أدلة وحججاً، ثم تتلبس بأحوال تتطور

---

(١) قارن بالموسوعة الفلسفية العربية، الاصطلاحات والمفاهيم، مادة (تطور) ص٢٧١.

(٢) سبق ذكر الكثير عن ذلك في الباب الأول، وسيكون له مزيد دراسة في المبحث الأول، من الفصل الثاني، من الباب الثالث، وانظر: أفي الله شك؟ د. حمد المرزوقي ص٩٧ - ١٠٩.

خلالها لتصل إلى درجة في غاية التعقيد وفي غاية التنوع والتكثر.

ومع غياب منهج التفريق بين المختلفات، ولا سيّما مع فقد ميزان الحق والعدل ـ الوحي ـ ومع إغراء القفز لتعميمات غير سليمة بسبب بعض المشتبهات؛ جعلوا الدين الحق ـ عقيدة وشريعة ـ مثل غيره، وألحقوه بسلم التطور، بعد تحويله لظاهرة اجتماعية تكتسب صفات أي ظاهرة بخصائصها وقت سكونها ووقت تحولها.

ويعارض التصور الإسلامي هذا التعميم، ففي التصور الإسلامي هناك الدين الحق ـ عقيدة وشريعة ـ الذي يتسم بالثبات والكمال والمثالية مع ما فيه من يسر ومرونة لجانب المتغيرات من حياة البشر[1]، فقد بعث الله أنبياءه ورسله بالدين منذ أن وجد البشر على هذه الأرض، ثابت في أصوله ويقع التغير في شرائع الأنبياء، حتى جاء كمالها بالنبي ﷺ، فيكون كمال الدين بالعودة إلى تلك الصورة التي حققها الرسول، ويكون النقص والتغير والفساد بكل صورة من صور الابتعاد عنها بالتحريف أو الهجر أو التكذيب. وكما أن في الطبيعة من عناصر الثبات التي لم تتغير كل هذه القرون؛ فكذلك دين الله سبحانه هو ثابت في حقيقته كل هذه القرون، فهما من عند الله، الطبيعة من خلقه والدين من أمره وإخباره، ويتغير ما ابتدعه الناس، أما الدين الحق فلا تَغيُّر فيه، قال ـ تعالى ـ: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٤٨﴾ وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ لَفَٰسِقُونَ ﴿٤٩﴾ أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴿٥٠﴾﴾ [المائدة: ٤٨ ـ ٥٠].

قال ابن كثير حول قوله ـ تعالى ـ: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾: «ثم هذا إخبار عن الأمم المختلفة الأديان، باعتبار ما بعث الله به رسله الكرام من

(١) انظر: التطور والثبات في حياة البشر، محمد قطب، وانظر: الثوابت والمتغيرات. . .، صلاح الصاوي.

الشرائع المختلفة في الأحكام، المتفقة في التوحيد، كما ثبت في صحيح البخاري، عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «**نحن معاشر الأنبياء إخوة لعلات، ديننا واحد**». يعني بذلك التوحيد، الذي بعث الله به كل رسول أرسله، وضمّنه كل كتاب أنزله، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ ﴿٢٥﴾﴾ [الأنبياء: ٢٥]. وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ الآية [النحل: ٣٦]. وأما الشرائع فمختلفة في الأوامر والنواهي، فقد يكون الشيء في هذه الشريعة حراماً ثم يحل في الشريعة الأخرى، وبالعكس، وقد يكون خفيفاً فيزاد في الشدة في هذه دون هذه؛ وذلك لما له تعالى في ذلك من الحكمة البالغة، والحجة الدامغة.

قال سعيد بن أبي عَرُوبَة، عن قتادة: قوله: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ يقول: سبيلاً وسنة، والسنن مختلفة: هي في التوراة شريعة، وفي الإنجيل شريعة، وفي الفرقان شريعة، يحل الله فيها ما يشاء، ويحرم ما يشاء، ليعلم من يطيعه ممن يعصيه، والدين الذي لا يقبل الله غيره: التوحيد والإخلاص لله، الذي جاءت به الرسل»، إلى أن قال: «هذا خطاب لجميع الأمم، وإخبار عن قدرته تعالى العظيمة التي لو شاء لجمع الناس كلهم على دين واحد وشريعة واحدة، لا ينسخ شيء منها. ولكنه تعالى شرع لكل رسول شرْعة على حدَة، ثم نسخها أو بعضها برسالة الآخر الذي بعده، حتى نسخ الجميع بما بعث به عبده ورسوله محمداً ﷺ الذي ابتعثه إلى أهل الأرض قاطبة، وجعله خاتم الأنبياء كلهم، ولهذا قال ـ تعالى ـ: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾؛ أي: أنه تعالى شرع الشرائع مختلفة، ليختبر عباده فيما شرع لهم، ويثيبهم أو يعاقبهم على طاعته ومعصيته بما فعلوه أو عزموا عليه من ذلك كله»[1].

وقال القرطبي: «ومعنى الآية أنه جعل التوراة لأهلها، والإنجيل لأهله، والقرآن لأهله، وهذا في الشرائع والعبادات، والأصل التوحيد لا اختلاف فيه». وقال أيضاً في تفسير قوله ـ تعالى ـ: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا

(١) تفسير ابن كثير ص٤١٨، وحديث أبي هريرة في البخاري برقم (٣٤٤٢)، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ مَرْيَمَ إِذِ ٱنتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا﴾.

نَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨﴾﴾ [الجاثية: ١٨]: «ولا خلاف أن الله تعالى لم يغاير بين الشرائع في التوحيد والمكارم والمصالح، وإنما خالف بينما في الفروع حسبما علمه سبحانه»[١].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وقد ثبت في الصحيح عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**إنا معاشر الأنبياء ديننا واحد؛ الأنبياء إخوة لعلات، وإن أولى الناس بابن مريم لأنا، إنه ليس بيني وبينه نبي**»، فالدين واحد، وإنما تنوعت شرائعهم ومناهجهم كما قال ـ تعالى ـ: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾. فالرسل متفقون في الدين الجامع للأصول الاعتقادية والعملية، فالاعتقادية كالإيمان بالله وبرسله وباليوم الآخر، والعملية كالأعمال العامة المذكورة في الأنعام والأعراف وسورة بني إسرائيل كقوله ـ تعالى ـ: ﴿قُلْ تَعَالَوْا۟ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾ إلى آخر الآيات الثلاث. وقوله: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ إلى آخر الوصايا. وقوله: ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّى بِٱلْقِسْطِ ۖ وَأَقِيمُوا۟ وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَٱدْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ وقوله: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّىَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْىَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾﴾. فهذه الأمور هي من الدين الذي اتفقت عليه الشرائع كعامة ما في السور المكية فإن السور المكية تضمنت الأصول التي اتفقت عليها رسل الله؛ إذ كان الخطاب فيها يتضمن الدعوة لمن لا يقر بأصل الرسالة»[٢].

وليس في هذا التغير في الشرائع دليل لأصحاب مقولة الظواهر الاجتماعية، فإن تغيير الشرائع في دين الأنبياء يكون من رب العالمين، فينسخ الله ما شاء سبحانه ويثبت ما شاء، أما أصحاب الظواهر الاجتماعية فيصدق كلامهم على الأديان المحرفة والأديان المخترعة وعلى البدع، فالتحريف والابتداع والاختراع هو من عمل البشر، وتنسب هذه الأديان لهم، قال ـ تعالى ـ: ﴿لِكُلِّ

---

(١) تفسير القرطبي، الأول ٦/٢١١، والثاني، ١٦/١٦٤.

(٢) الفتاوى، ١٥/١٥٩ ـ ١٦٠، وحديث أبي هريرة عند البخاري برقم (٣٤٤٢) كتاب حديث الانبياء باب قوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ مَرْيَمَ﴾. وانظر له أيضاً كلاماً مهماً حول هذا الموضوع في الفتاوى: فصل في توحد الملة وتعدد الشرائع وتنوعها وتوحد الدين الملي دون الشرعي وما في ذلك من إقرار ونسخ وجريان ذلك في أهل الشريعة الواحدة. . .، وتسمى (قاعدة في توحيد الملة وتعدد الشرائع)، ١٩/١٠٦ وما بعدها.

دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴿٦﴾ [الكافرون: ٦]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَإِن كَذَّبُوكَ فَقُل لِّي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنتُم بَرِيئُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَا بَرِيءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٤١﴾ [يونس: ٤١]، وقال: ﴿لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ﴾ [القصص: ٥٥]. قال سيد قطب حول آية الكافرون: «إن التوحيد منهج، والشرك منهج آخر.. ولا يلتقيان.. التوحيد منهج يتجه بالإنسان مع الوجود كله إلى الله وحده لا شريك له. ويحدد الجهة التي يتلقى منها الإنسان عقيدته وشريعته، وقيمه وموازينه، وآدابه وأخلاقه، وتصوراته كلها عن الحياة وعن الوجود. هذه الجهة التي يتلقى المؤمن عنها هي الله، الله وحده بلا شريك، ومن ثم تقوم الحياة كلها على هذا الأساس، غير متلبسة بالشرك في أية صورة من صوره الظاهرة والخفية..»[1]. وفي الجملة؛ فلا علاقة للدين وشرائعه السماوية بالدين الذي يدرسونه إن كانت عمدته هي تلك العينات، وكانت منهجيتهم تصر على تحويل الدين وشرائعه إلى ظاهرة إنسانية لتعممها على كل دين، بل حتى لو قال أحدهم: إنه سيدرس تطور الدين من جهة تطور شرائعه ثم لم يرجع للوحي لكانت دراسته ضرباً من الأوهام؛ لأن مصدر الحقيقة في هذا الباب مقتصر على الوحي بعد أن تحرفت أديان أهل الكتاب وما وقع لنصوصهم وشرائعهم من تحولات وانحرافات ضاعت معها الحقيقة أو أصبحت ملتبسة بحاجةٍ لمصدر آخر يبينها، وهو الإسلام لا غير.

الأصل الثالث: علمية وعلمنة العلوم الاجتماعية ودعوى قدرتها أن تسدّ مسدّ الدين:

تأتي العلمية كمشكلة أخرى في هذا السياق؛ فبعد أن اختزلت العلمية في قوالب معينة، وكان هناك دعوى لعلمية «الظاهرة الاجتماعية والجوانب العملية من حياة الإنسان» في العلوم الاجتماعية وإدخالهم ما تختص به الشريعة ضمن هذا المفهوم؛ جاء الاختزال مع رغبة العلوم الاجتماعية في التشبه بالعلوم الطبيعية، ودعواها التزام الموضوعية، ومن ذلك التزامها في البحث عما هو واقع وليس عما ينبغي، فالعلم لا يهتم بما ينبغي، فهو مجال كان الدين يهتم به بطريقة غير علمية، وقد ذهب زمانه بذهاب الدين وضعف مكانته مع التقدم العلمي كما يزعمون، أما العلم فيهتم بما هو واقع فقط بعيداً عن أي نظر للحلال والحرام أو

---

(١) في ظلال القرآن ٦/ ٣٩٩٢.

الحق والباطل أو المحمود والمذموم، وكل القيم المعيارية، إلا أنها مع كل هذه الدعوى العلمية تعاني من ثمار هذه الدعوى؛ حيث إنها لم تستطع تقليد العلوم الطبيعية من جهة، ولم تنجح في معالجة بابها من جهة أخرى، فقد أبرزت هذه الدعوى على أنها البديل العلمي لقضايا الإنسان العملية، وهي القضايا التي كانت ضمن الشريعة في الغالب، ولكن الدراسات النقدية تظهر كل وقت لتعترف بأزمة العلوم الاجتماعية حتى في الأبواب الاجتماعية المحسوسة[١]، وقد تظهر في القضية الواحدة نظريات شتى متعارضة ومتناقضة ومدارس يخطئ بعضها بعضاً، مما يبعدها عن مسمى العلم؛ لأن الأصل في العلم أن يكون ذا أصول يقبلها أغلب الناس، فكيف يصح وهم أنفسهم ـ أهل العلوم ـ يخطئ بعضهم بعضاً، ومع ذلك فيبقى المجتمع الذي لم يعرف الدين أو عرفه بصورة محرّفة مضطراً لهذه الأبواب من العلوم النفسية والاجتماعية معتمدين في ذلك على عقولهم وتجاربهم، أما الأمة المسلمة فهي ـ وإن اهتمت بالإنسان والمجتمع وبكل ما يرتبط بهما بأسلوب العلوم الحديثة ـ تتميز بوجود مصدر تنطلق منه في البحث وترجع إليه لتصويب النتائج، وإن إسلامية المعرفة لا تعني رفض المعارف البشرية، وإنما تعني أخذ الصحيح النافع منها بصورة تختلف عن مجرد النسخ والتقليد.

وقد جاءت هذه الدعوى لعلمية الأبواب العملية من حياة الإنسان من التأثر بالجانب الدنيوي المعاش العملي التطبيقي في المدنية الغربية، فقد وجد المتغرب ـ مثلاً ـ أن خلف هذه المدنية تطوراً علمياً وروحاً علمية في الجامعات والأكاديميات والمكتبات والمعامل والمختبرات و. . . ، إنه توظيف للعقل بشكل مدهش، ولكن لم ينتبه هؤلاء أنه عقل مشغول بدنياه، صنع وسائل استرقاقه من الأدوات والتقنيات، وبعد أن كان أمل العقلانية العلمانية السيطرة على الطبيعة وتسخيرها للإنسان انقلب الوضع عليهم، وأصبحت هذه الدنيا المعقلنة تسيطر عليهم بما اختُرع من أدوات وتقنيات[٢]، وقد أطلق بعض النقاد على هذا العقل

---

(١) انظر: أمثلة من ذلك في المبحثين الثاني والثالث، من الفصل الثاني، من الباب الثالث، وانظر: مشكلة العلوم الإنسانية. . . ، د. يمنى الخولي، مع محاولتها حل المشكلة، ويمكن أن تكون الحلول ذات جدوى إذا أبقيت في الجانب المحسوس وتركت غيره للدين.

(٢) انظر: سؤال الأخلاق. . . ، طه عبد الرحمن ص٦٥.

«العقل الأداتي» أو «العقل المجرد» الذي نجح في دنياه المادية وفشل في الجانب المعنوي من حياة الإنسان[١].

وقد أدى هذا إلى التهوين من شأن العمليات الأخروية التي لا تبرز ثمارها بشكل مباشر لكل واحد، مثل العبادات والواجبات واجتناب المنهيات والتزام القيم.

وأدى أيضاً إلى الاهتمام بالعمليات الدنيوية ذات المردود الدنيوي والمباشر، وتولّد عنه سباق محموم للحاق بالغرب في هذه الأبواب الدنيوية.

ومن هنا أصبحت قيمة المعرفة العلمية ترتبط بما تحقق من «مكاسب ـ إنجازات ـ سبق ـ تطور» حتى وإن كانت حراماً أو فيها شبهة، الربا في الاقتصاد، المنفعة في الأخلاق، حرية البحث في الطب دون حدود، علاقات بين الجنسين دون قيم، وغيرها.

ولكن دعوى علمية الجانب العملي من الحياة دون مراعاة للحلال والحرام والواجب والقيم يحتاج لإطار نظري تصوري وتشريعي يعطيه الحق في الحركة والعمل دون رقابة أو دون رادع من تقوى أو خلق، وقد جاء هذا الإطار من العلمانية بجانبيها السلبي والثبوتي، وكلاهما خطير؛ فالسلبي يقوم على فصل الحياة العملية عن الدين، والثبوتي يقوم على محاربة الدين وملاحقته في كل مكان وطرده بعنف مع تأسيس جديد لكل الحياة على أصول غير دينية.

الافتتان بالدنيا والاغترار بها أمر خطير، إنه يفتح الباب للعمل دون عناية بالحلال والحرام والقيم والآداب الشرعية والتقوى، والاقتناع بالعلمنة وتغلغل أصولها أمر خطير أيضاً؛ لأنه يفتح الباب لتشريع العمل السابق وينزع أي تردد من العامل ويطمس الألم الذي قد ينبع من بقايا الفطرة عند الوقوع في الانحراف.

تُعدّ علمنة الحياة العملية المشكلة الأخطر في نشاط العلوم الاجتماعية والإنسانية، حيث كانت العلمانية المدخل لنبذ الشريعة وتأسيس الحياة التي كانت الشريعة تتولى أمرها على أسس أخرى[٢]، حيث بدأت بدعوى تأسيس الحياة

---

(١) انظر: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت. . .، حسن مصدق ص٩٧ وما بعدها، وانظر: سؤال الأخلاق ص٥٩ وما بعدها.

(٢) سيأتي مزيد بحث للعلمنة في المبحث الأول من الفصل الأول من الباب الثالث.

العملية على العقل ثم تحولت إلى العلم، فالعلمانية هي رؤية للحياة مغايرة للرؤية الدينية، وبما أن الحياة هي الحركة والعمل والقول؛ فقد قامت العلمانية بإقصاء الدين وكل تنظيماته للحياة، وفتحت الباب للعقول لتُشرّع لهذه الحياة، وقد كان هذا سائداً في دعوات العلمانيين في عصر التنوير، ثم تحول في القرن الثالث عشر/التاسع عشر للوضعية التي تعني في جانب منها العلمية، فقيل: إن الدور يكون هنا للعلم، والعلم هنا هو العلوم الاجتماعية المعلمنة، وقد برز ذلك مع منتصف القرن الثالث عشر/التاسع عشر وهو السائد إلى الآن، وهناك جهود لترسيخ علمية الاجتماعيات وتأكيد السير في علميتها، وهو جهد حسن؛ لأنها من وجهة نظر إسلامية لو سارت السير الصحيح لاتفقت نتائجها مع الدين؛ لأن الحق في الخبريات والطلبيات واحد، ولكن هذه العلوم تأثرت كثيراً بمشكلة العلمنة، مما جعلها تهرب من الدين وتنفر منه وترفضه كمصدر للمعرفة وتحيل البشر للمجهول، وهذا أكبر عائق للعلمية وأكبر مفسد لها.

ومن الملاحظ وجود فرق غريب بين الأمر في الغرب وبين المتغربين؛ ففي الغرب نشاط علمي دنيوي لاهث لا يقف، ويريد بعض أهله تأسيس حياتهم على هذا العلم بعد أن فقدوا ثقتهم في الدين، ولكن هذا غير موجود في المتغربين، فما عندهم هو محض التقليد، فأغلب من عُرف عنهم العناية بالعلم الحديث من المسلمين لم يعرف عنهم حرص على التغريب وعلمنة العلم واصطناع عداوة بين الدين والعلم الحديث، بخلاف البعيدين عن العلم والمنشغلين بالفلسفة والآداب والفنون، فتجدهم أحرص على العلمنة دون أن يكون فيهم علماء في العلوم البشرية في الغالب.

الأصل الرابع: النسبية:

تأتي النسبية ضمن الأصول الموجهة لهذا الميدان، وهي تأتي كنتيجة منطقية لعلمنة الحياة العملية وفصلها عن أي مصدر كامل وثابت، وتأتي كنتيجة منطقية أيضاً لتحويل الجانب العملي الديني إلى ظواهر اجتماعية يصدق فيها ما يصدق في كل الظواهر الاجتماعية، فهي ظواهر كما يقولون أنتجها الإنسان أو المجتمع أو الطبيعة، إنها عندهم من الأرض وليست من رب العالمين، دون تفريق بين أديان الباطل ودين الحق، وهنا تصبح النسبية مفهوماً متوافقاً مع أرضيّة الظواهر وعلمنة العمل.

ولا شك أن النسبية العملية قد تعززت بنظرية النسبية الفيزيائية، فإذا كانت الظواهر المادية ذات مظهر نسبي بوجهٍ ما؛ فمن باب أولى الظواهر الاجتماعية العملية، وإن كان القول بالنسبية أقدم من نظرية النسبية الفيزيائية المعاصرة بكثير. وللنسبية حضور قوي في الفكر الغربي مصدر المتغربين، وكما يقول خليل أحمد: «تهيمن النسبوية على عصرنا وتفعل في الفلسفة الحديثة كـ«وسواس خناس» يوسوس في عقول الغربيين: «موت الإله»، «موت الإنسان»، «موت الفن»، . . .»[1]، فما المقصود بها؟

«النسبية مذهب من يقرر أن كل معرفة «أو كل معرفة إنسانية» فهي نسبية. والنسبية الأخلاقية. . .مذهب من يقرر أن فكرة الخير والشر تتغير بتغير الزمان والمكان، من غير أن يكون هذا التغير مصحوباً بتقدم معين»[2].

وهناك «نسبية المعرفة»، ومن معانيها: «أن المعرفة الإنسانية نسبة بين الذات العارفة والموضوع المعروف، وأن العقل الإنساني لا يحيط بكل شيء، وإذا أحاط ببعض جوانب الأشياء صبها في قوالبه الخاصة»[3]، وخلاصتها: «ترجع إلى القول أن العقل لا يستطيع أن يعرف كل شيء، فإذا عرف بعض الأشياء لم يستطع أن يحيط بها إحاطة تامة. وما من فكرة في العقل إلا كان إدراكها تابعاً لمعارضتها بفكرة سابقة مختلفة عنها أو شبيهة بها»[4].

تتجه فلسفة العلم المعاصرة لتأكيد نسبية المعرفة في باب العلوم الطبيعية وإن كان ضمن معنى ضيق ليس هو ما يتبادر لأصحاب المعرفة العامة، ومع ذلك فلها أبعادها في بقية العلوم والأفكار والأيديولوجيات. وفي الغالب أن صاحب المنظور الإسلامي يتفق مع هذا الموقف النسبوي، ويراه صحيحاً ما دام الأمر يتعلق بما يتصوره البشر عن العالم من حولهم وما يقومون به من عمل وفق مبادئهم وقيمهم التي يتفقون عليها بعيداً عن المصدر السماوي، فمهما بلغت عقلية الفكرة وعلميتها فهي محكومة بحدود البشر، ولذا تبقى

---

(١) مفاتيح العلوم الإنسانية، د. خليل أحمد ص٤٣١.
(٢) المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا ٢/٤٦٦.
(٣) المرجع السابق ٢/٤٦٦.
(٤) المرجع السابق ٢/٤٦٧.

معرفتهم مهما بلغت معرفةً نسبيةً ما لم تهتد بهدي الوحي وما لم تستنير بنوره.

وقد عرض «سالم يفوت» مجموعة مؤلفات جديدة في فلسفة العلم ثم قال: «فقد أكد هؤلاء، رغم اختلافهم، أن الحقيقة العلمية ليست حقيقة إلا بالنظر إلى المعايير والمواثيق التي ولّدتها، والتي هي معايير ومواثيق تحكم النظرة العلمية للفترة أو العصر، وتجعل العالم خاضعاً لقوانين وضوابط، على ضوئها يمنح الاكتشاف أو التجديد مشروعيته أو صلاحيته، شريطة أن ينصب في القنوات المعتمدة والمتبعة، وألا يناقض البنية العلمية السائدة والرسمية. وأكدوا كذلك أن تاريخ الأفكار العلمية يحكمه جدل التقدم والنفي، فتقدمه يتم عبر مراجعات وإعادة سبك، ومقاطعة مع الماضي أحياناً والتخلي عنه. فتاريخ العلم هو تاريخ العقلانية المتزايدة باستمرار، أو تاريخ غزو المعقول للامعقول. وبهذا المعنى أمكن الحديث عن نسبية الحقيقة العلمية وتبعيتها لدرجة المعقولية التي يبلغها العلم، والتي ما يلبث أن يتنكر لها ليحيلها إلى لا معقولية»[١]، فهذا المعنى الذي تؤكده فلسفة العلم المعاصرة ويأخذ به يفوت صحيح في الجملة ما دامت تلك المعرفة لا تجد ركناً تستند إليه، وهي أكثر وضوحاً في الجوانب الغيبية التي يكون الحديث عنها غالباً من رجم الغيب، وفي الجوانب العملية؛ لأن حياة الإنسان أعقد بكثير من الجوانب الطبيعية، فإذا أمكن القول بوجود نسبية من نوعٍ ما في الطبيعة الجامدة، وهي التي يُظَن تيسر الإمساك بحقيقتها، فإنها في جانب حياة الإنسان ومصالحه التي تجلب له، والمفاسد التي تدفع عنه تكون أكثر صعوبة على العقل الإنساني، ومن هنا حاجة البشر لشريعة الرحمٰن الرحيم العليم الحكيم سبحانه.

ومن بين الأمثلة التي تؤصل لهذا المبدأ ما نجده في دراسة اجتماعية لميدان الأخلاق، يعرض صاحبها لقواعد أساسية يفرضها المنهج العلمي لدراسة الظواهر الخلقية، وذكر قاعدة النسبية: «قاعدة الإيمان بالحقيقة النسبية «Relativity» حيث إن موجودات العالم التي تحيط بنا هي «أشياء موضوعية»، أما ما نتصوره أو ما نتمثله فهو «تصورات» أو «أشياء ذاتية» ولا ينبغي إطلاقاً أن

(١) الموسوعة الفلسفية العربية ٢/ ١٣٢٩، مادة (النسبية) لسالم يفوت.

نفرض ما «نتصوره» على موجودات موضوعية، وإنما يكون التوازن الحقيقي بين العقل والوجود، هو في محاولة إخضاع ما هو «ذاتي» إلى ما هو «موضوعي». حيث ترتبط تصوراتنا وأفكارنا بتصورات أخرى قائمة في بنية المجتمع، كما تتصل أفكارنا بأفكار أخرى قائمة في بنية المجتمع، كما تتصل أفكارنا بأفكار أخرى وردت من حركة التاريخ. واستناداً إلى «بنية المجتمع من جهة» وإلى «روح العصر» من جهة أخرى صدرت وأصبحت كل المعارف والأشياء والتصورات نسبية «Relative»»[1].

وأختم هذه الأصول الخطيرة بمثال ينطبق على أكثرها لمفكر معاصر هو «د. حسن حنفي»، فهو ممن توسع في تبديل الشريعة تحت ضغط وتأثير منهجيات مختلفة ترجع إلى كيفية التعامل مع الأصول والنصوص الدينية، وقد ذكرت طريقته في التعامل مع القضايا الغيبية في فقرات سابقة، وظهر منها أن تفسيراته لا تخضع لضابط واضح، بل هي مفتوحة على ما أسماه «الشعور»، وهو مصطلح غامض، ولكن التطبيقات تكشف أن مفهوم الشعور أقرب لمفهوم الهوى، ما يهواه الفرد وما تهواه الجماعة، حتى وإن خالف ما أخبر الله به وما أمر به.

ومن ذلك إخضاع الشريعة للتبديل والتغيير وفق المصالح والأهواء، وأكبر دليل له هو مبحث أسباب النزول[2]، فهذا المبحث ـ عند حنفي ـ يؤكد أن الأحكام ترتبط بالمصالح، وإذا تغيرت هذه المصالح فمن الخطأ الثبات على الأحكام، ثم يُخضع كل الشريعة لمثل هذه الرؤية، فتصبح شريعةً لا تعرف الثوابت والأصول والأمور القطعية، وهذا أمر في غاية الخطورة، فهو من التلاعب بشرع الله سبحانه، فالشريعة إنما جاءت لتغيير أحوال الناس الفاسدة ومعالجة الأمراض وإصلاح العباد وتزكية نفوسهم، ولم تأت لموافقة أهوائهم.

يقول: «وإن أهم ما يميز التراث في أصوله وفي نشأته وتطوره هو حركته

---

(١) قضايا علم الأخلاق دراسة نقدية من زاوية علم الاجتماع، د. قباري إسماعيل ص٢٢ ـ ٢٣.

(٢) انظر: مبحث: ماذا تعني أسباب النزول؟ في كتابه: الدين والثورة، حسن حنفي ٧/٦٩.

وعدم ثباته. فالوحي قد تغير طبقاً لحاجات الواقع، والتشريع يتغير طبقاً لتغيرات العصر...»[١]، والأمر في التغيير يخضع للجماهير واحتياجات العصر فيتم «عرض الموروث القديم على احتياجات العصر ومطالبه. فهي التي تفسر القديم»[٢].

(١) التراث والتجديد، حسن حنفي ص٥٥.

(٢) انظر: المرجع السابق ص٥٦، وانظر: ص٣٨، ١٢٤ ـ ١٢٦.

المبحث الثاني

أمثلة للتأثر المنهجي وبيان خطورتها

١ ـ في باب الأخلاق الإسلامية.

٢ ـ في باب العمل بالأدوية الشرعية للأمراض الجسدية أو النفسية.

٣ ـ في باب حكم التعامل بالربا.

٤ ـ في باب حجاب المرأة المسلمة.

بعد عرض أصول الانحراف المنهجي عند المتغربين يأتي ذكر نماذج لآثار هذه النظرة التغريبية للجانب العملي بالمفهوم الواسع للعملي، وقد اخترت أبواباً تعطي تغطية شمولية، منها ما هو عام كالأخلاق لعدم وجود موضوع معين منه برز التركيز عليه، والبقية هي موضوعات من أبواب عامة، باعتبار أن هذه الموضوعات أبرز مثال في أبوابها، لدرجة أنه قد يغطي الموضوع على كل الباب بسبب شهرته وتوسع الحديث فيه، وهي باب التداوي من المجال الطبي، والحجاب من الجانب الاجتماعي، والفائدة الربوية من المجال الاقتصادي. وسنرى أثر الأصول المنهجية على هذه الأبواب العملية المهمة من حياة المسلمين.

الأول: في باب الأخلاق الإسلامية:

تُعدّ الأخلاق من أهم ما يميز الإنسان، ولهذا أخذت مساحة كبيرة في التصور الإسلامي، وقد امتدح الله نبيه محمد ﷺ فقال: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ۝٤﴾ [القلم: ٤]، وأخبر الرسول ﷺ عن دعوته فقال: «**إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق**»[١]، وقد أمرنا بالاقتداء به ﷺ كما أمرنا بالدعوة لما دعا الخلق إليه، ومن ذلك الأخلاق الإسلامية.

وقد تعرضت الأخلاق لمشكلات كثيرة في الفكر العلماني الحديث وأخذ بها المتغربون في العالم الإسلامي، ومن هذه المشكلات ما هو في مستوى التنظير، ومنها ما هو في مستوى التطبيق، ومن ذلك مشكلات لها علاقة بالجانب العلمي الحديث أثارها المتغربون، يحاول الباحث مناقشتها في هذه الفقرة، فتُبحث انحرافاتهم في باب الأخلاق باسم العلم الحديث ونظرياته مع بيان حقيقة التصور الإسلامي الذي يعارضه هؤلاء.

وستكون البداية بتعريف مختصر للأخلاق، ثم طريقة البحث الأخلاقي المتأثر بالعلمنة مع التركيز على ما له صلة بالعلم الحديث، وبيان شيء من مشكلاتها، ثم تأتي نماذج من التأثر التغريبي في هذا الباب.

أولاً: تعريف الخلق:

في القاموس المحيط «**الخلق**، بالضم وبضمتين: السجية والطبع، والمروءة والدين»، وفي لسان العرب «وفي الحديث ليس شيء في الميزان أثقل من حسن الخلق». **الخلق** بضم اللام وسكونها وهو الدين والطبع والسجية، وحقيقته أنه لصورة الإنسان الباطنة، وهي نفسه، وأوصافها ومعانيها المختصة بها بمنزلة الخلق لصورته الظاهرة وأوصافها ومعانيها، ولهما أوصاف حسنة وقبيحة، والثواب والعقاب يتعلقان بأوصاف الصورة الباطنة أكثر مما يتعلقان بأوصاف الصورة الظاهرة، ولهذا تكررت الأحاديث في مدح حسن الخلق في غير موضع، كقوله: «من أكثر ما يدخل الناس الجنة تقوى الله وحسن الخلق»، وقوله: «أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً»، وقوله: «إن العبد ليدرك بحسن خلقه درجة الصائم القائم»،

---

(١) رواه البخاري في الأدب المفرد، والحاكم، وأحمد، وغيرهم، وقد صححه الألباني في السلسلة الصحيحة ١/ ٧٥ برقم (٤٥).

وقوله: «بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»، وكذلك جاءت في ذم سوء الخلق أيضاً أحاديث كثيرة. وفي حديث عائشة ﷺ: «كان خلقه القرآن»؛ أي: كان متمسكاً به وبآدابه وأوامره ونواهيه وما يشتمل عليه من المكارم والمحاسن والألطاف»[١].

وعرّف الجرجاني **الخلق** فقال: «عبارة عن هيئة للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية، فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة عقلاً وشرعاً بسهولة؛ سميت الهيئة: خلقاً حسناً، وإن كان الصادر منها الأفعال القبيحة؛ سميت الهيئة: خلقاً سيئاً، وإنما قلنا: إنه هيئة راسخة؛ لأن من يصدر منه بذل المال على الندور بحالة عارضة لا يقال: خلقه السخاء، ما لم يثبت ذلك في نفسه، وكذلك من تكلف السكوت عند الغضب بجهد أو روية لا يقال: خلقه الحلم، وليس الخلق عبارة عن الفعل، فرب شخصٍ خلقه السخاء، ولا يبذل، إما لفقد المال أو لمانع، وربما يكون خلقه البخلَ وهو يبذل، لباعث أو رياء»[٢].

ومن المصطلحات ذات الصلة بموضوع الأخلاق مصطلح «**القيمة**» الذي يعبر عن مجموعة من المعايير والأحكام النابعة من تصورات عن الإله وعن الكون والحياة والإنسان، تتكون لدى الفرد والمجتمع، فتوجه لديهم النظر والعمل[٣]. وإذا كان بحث الأخلاق معروفاً في تاريخ الفكر الإنساني فإن بحث القيمة معاصر ظهرت العناية به في القرن الأخير[٤]، وقد كان يبحث في الفلسفة في قسم الإكسيولوجيا، وقد اشتهرت بالتقسيم الثلاثي: الحق والخير والجمال[٥]، وتدخل

---

(١) القاموس المحيط ص١١٣٧، لسان العرب، مادة (خلق) ١٠/٨٦، ومادة لسان العرب منقولة عن ابن الأثير من كتابه النهاية في غريب الحديث والأثر مادة (خلق) ٢/٧٠ ـ ٧١، فابن منظور لاحق لابن الأثير.

(٢) التعريفات، الجرجاني ص١٠١، وقريباً من ذلك ما ذكره جميل صليبا في: المعجم الفلسفي ١/٥٣٩، وانظر: الموسوعة الميسرة، الندوة ٢/٩٤٨، مدارج السالكين، لابن القيم ٢/٣٠٧، الأخلاق الإسلامية، عبد الرحمن الميداني ١/٧، موسوعة نظرة النعيم..، مجموعة مؤلفين ١/٥١.

(٣) انظر: القيم بين الإسلام والغرب...، د. مانع المانع، وانظر: موسوعة نظرة النعيم.. ١/٨٤، وانظر: المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا ٢/٢١٢.

(٤) انظر: الكتب التي تتحدث عن مفهوم القيمة، ومنها: نظرية القيم في الفكر المعاصر، د. صلاح قنصوة ص١٨، وانظر: الموسوعة الفلسفية العربية ص٣٧.

(٥) انظر: تمهيد للفلسفة، د. محمود زقزوق ص٦٠ ـ ٦١، وانظر: مبادئ الفلسفة، رابوبرت =

الأخلاق في قسم الخير، ثم أصبحت القيمة مجال عناية خاصة في القرن الأخير.

وفي كشف الظنون يقول: «**علم الأخلاق**، وهو قسم من الحكمة العملية، قال ابن صدر الدين في «الفوائد الخاقانية»: وهو علم بالفضائل وكيفية اقتنائها لتتحلى النفس بها، وبالرذائل وكيفية توقيها لتتخلى عنها. فموضوعه: الأخلاق والملكات والنفس الناطقة من حيث الاتصاف بها»[١].

ثانياً: المشكلة الخلقية في العالم المعاصر ولا سيّما في الغرب:

للأخلاق مع الإنسان قصة طويلة، حيث تعترك بداخله ثلاث قوى نفسية: النفس المطمئنة والنفس اللوامة والنفس الأمارة بالسوء[٢]، وهناك الهوى والشهوة والشيطان، وهناك العقل والقلب والفطرة والحفظة الكرام. هناك ما يحرك الإنسان نحو الخير وهناك ما يجذبه للشر، وتصطرع قيم وأخلاق حسنة وسيئة، ومن هنا جاء مصطلح محاسن الأخلاق أو مكارمها وسيئ الأخلاق، والموفق من وفقه الله، وقد وعد صاحب الخلق الحسن بأجر عظيم.

وأعظم من دلّ الناس على مكارم الأخلاق وحذّر من سيئها ورسم الطريق الصحيح في ذلك هم أنبياء الله ورسله عليهم الصلاة والسلام، وكل من سلك طريقاً يزعم استقلاله عن هديهم فضلاً عن قوله بأن ما سلكه أفضل مما أتى به الأنبياء فهو ضال ومضل. ولهذا لا يستقيم أمر الأخلاق والقيم ما لم يربط بمصدره الحقيقي وهو الوحي، وبأصوله الاعتقادية من الإيمان بالله والإيمان باليوم الآخر، وأكبر دليل على ذلك تلك الأزمة الخلقية التي تعانيها البشرية اليوم، فمع هذا التقدم العلمي والفكري والثقافي والصناعي والدنيوي بكل

= ص٢٠، ترجمة أحمد أمين.

(١) كشف الظنون، حاجي خليفة ١/ ٣٥.

(٢) قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (ويقال النفوس ثلاثة أنواع: وهي «النفس الأمارة بالسوء» التي يغلب عليها اتباع هواها بفعل الذنوب والمعاصي. و«النفس اللوامة» وهي التي تذنب وتتوب، فعنها خير وشر، لكن إذا فعلت الشر تابت وأنابت فتسمى لوامة؛ لأنها تلوم صاحبها على الذنوب، ولأنها تتلوم؛ أي: تتردد بين الخير والشر. و«النفس المطمئنة» وهي التي تحب الخير والحسنات وتريده، وتبغض الشر والسيئات وتكره ذلك، وقد صار ذلك لها خلقاً وعادة وملكة. فهذه صفات وأحوال لذات واحدة، وإلا فالنفس التي لكل إنسان هي نفس واحدة، وهذا أمر يجده الإنسان من نفسه)، الفتاوى ٩/ ٢٩٤.

أشكاله؛ إلا أن هناك تراجعاً خطيراً على مستوى القيم والأخلاق، وهناك أزمة حقيقية وخانقة للبشرية اليوم، يستوي في ذلك الغرب المتقدم مع من قلدهم من الأمم الأخرى واتبعهم، وذلك ملاحظ حتى في طائفة من المسلمين قصّروا في التزام أخلاق الإسلام وانهمكوا في الدنيا المعاصرة ففشا فيهم ما فشا في الأمم من حولهم من مساوئ الأخلاق.

وعندما وجد الغرب تلك المسافة الشاسعة بينهم وبين الأخلاق بسبب ما حصل من تقدم دنيوي لم يصحبه تقدم خلقي مرتبطاً بالدين الحق، ووجدوا صعوبة التمسك بالأخلاق الفطرية التي فطر الله الخلق عليها، عند ذلك احتالوا على أنفسهم وعلى من اتبعهم بأهمية تجاوز تلك الأخلاق القديمة بحجة أنها قديمة، وحقيقة الدعوى أن النفوس قد أصابتها لوثات مع العلمنة والمادية والإلحاد مما جعلها تنفر من الأخلاق الفطرية التي فطر الله الناس عليها وأتى الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لتتميمها وترسيخها، فجاءت هذه الدعوات الهاربة من الأخلاق والقيم لتؤسس لأخلاق وقيم جديدة تناسب بحسب دعواهم العصر، ومع ذلك فكل مراقب ومتابع يجد اتساع الأزمة الخلقية والقيمية، «لقد فشل الغرب نفسه ـ وهو صانع العلم الحديث ـ في أن يقيم لنفسه مثل هذا اللقاء بين الطرفين، فكان له العلم، ولكنه فقد الإنسان. وليس هذا الاتهام من عندنا، بل يكفي أن نتتبع الأدب في أوروبا وأمريكا اليوم ـ والأدب هو المرآة المصورة للإنسان وما يعتمل في نفسه ـ لنرى ما يحسه الناس هناك في دخائل صدورهم من ملل، وسأم، وضيق وحيرة وضياع. . .»[1].

تاريخ الفكر الأخلاقي في الغرب:

يعتمد الفكر التغريبي في الباب الأخلاقي على الفكر الغربي، لذا لا بد من وقفة ولو باختصار مع هذا الجانب من الفكر الغربي، فقد مرّ الفكر الأخلاقي في الغرب بمراحل، فهناك في القديم الفكر اليوناني والروماني بفلاسفته ومذاهبه وكان عمدته على العقل، ولكن هذه العقلانية نبتت في بيئة وثنية مليئة بالآلهة المتصارعة التي لا يهمها شأن الإنسان، ثم تعرفت أوروبا على الدين السماوي

(١) تجديد الفكر العربي، د. زكي نجيب محمود ص٢٧١.

رغم ما أصابه من تحريف خطير في اليهودية والنصرانية، فانتقلت من دياناتها الوثنية إلى أديان ذات أصل سماوي وقع فيها التحريف، وبذلك انتقل ميدان الأخلاق إلى مصدر جديد هو الوحي، وبرزت الأخلاق اليهودية ـ النصرانية، وأصبحت المصادر الدينية النصرانية بخاصة الموجه الجديد للأخلاق في الغرب، ومع ذلك فقد طبعت عقيدة التجسد بآثارها على الأخلاق النصرانية[١]، فلم تكن أخلاق اليونان النظرية العقلية الصورية مما يتوافق مع الفطرة، ولا كانت الأخلاق الكتابية القائمة على دين محرف تلبي حاجة الإنسان؛ بل إن التجربة الغربية مع اليهودية والنصرانية مع الأحبار والرهبان قد شوهت الأخلاق الدينية، وإن انحراف القادة الدينيين «الأحبار والرهبان» وانحراف المؤسسة الدينية ولا سيّما مؤسسة الكنيسة؛ يراكم مع الأيام حججاً كثيرة ضد الأخلاق الدينية، ويعمق مع الأيام كراهية شديدة للأخلاق الدينية؛ لأنها أخلاق يدعي أصحابها أنها من رب العالمين، ثم يجد الناس صعوبة في تقبلها ولا سيّما وهم يرون ذاك الفساد العريض يتغلغل فيها ثم يفوح منها، وكل ذلك على أنه من رب العالمين[٢].

الإطار العلماني للأخلاق الجديدة:

بدأت معالم التغيرات تظهر مع الاحتكاك بالعالم الإسلامي بخاصة، وقد تختلف التحليلات في تقدير أثر ذلك الاحتكاك، إلا أنه من المؤكد أن معالم التغير تاريخياً وقعت بعد ذلك الاحتكاك، وبدأت تتكون نواة مجتمع جديد، لم ينفصل عن كل موروثاته وإن أعطاها مسميات جديدة، ولا يمنع من وجود تأثر فعلي حقيقي بالحضارة الإسلامية، ومن ذلك التأثر في مجال القيم والأخلاق[٣]. إلا أن مفهوم العلمنة الذي اخترق التشكيلة الجديدة في الغرب كان له دوره الخطير في إقصاء الدين ومنعه من المشاركة في تشكيل التوجه الجديد، فبقدر ما أثرت الحضارة الإسلامية في التحرر بقدر ما أثرت العلمنة في الانحراف بهذا التوجه الجديد، وقد رصد لنا الدكتور طه عبد الرحمٰن صورة هذا التشكل العلماني الجديد

(١) انظر: سؤال الأخلاق... ص٣١ ـ ٣٥، وانظر: كتاب الأخلاق، أحمد أمين ص٨٩ وما بعدها، وهو لم ينبه لآثار البيئة الدينية على الأخلاق اليونانية أو النصرانية كغالب المفكرين العرب.

(٢) انظر: العلمانية، سفر الحوالي ص٣٦١ ـ ٣٦٦.

(٣) انظر: جاهلية القرن العشرين، محمد قطب ص١٥١ ـ ١٥٢.

في ميدان الأخلاق والذي تحول كإطار لحركة ميدان الأخلاق فيما بعد، وتعتمد أساساً على فصل الأخلاق عن الدين، ويقوم هذا الفصل على ثلاثة مبادئ:

الأول: مبدأ التوجه إلى الإنسان: يقضي هذا المبدأ بأن نترك التوجه في تصوراتنا وتصرفاتنا إلى الإله ونقتصر فيها على التوجه إلى الإنسان؛ إذ يرون أن الإنسان قادر على أن يتولى أمر نفسه دون الحاجة للاستعانة بقوة غيبية أو التوكل على موجود متعال، فهو مبدأ يدعو إلى الانفصال عن الإله.

الثاني: مبدأ التوسل بالعقل: يقضي هذا المبدأ بأن نترك التوسل في أفكارنا وسلوكنا بالوحي ونقتصر فيها على التوسل بالعقل؛ فالإنسان أصبح قادراً على الاستقلال بعقله لإصدار الأحكام والفعل بمقتضاها، ولا سلطان خارجي يهديه لصواب الأحكام أو صلاح الأفعال، فهو مبدأ يدعو إلى الانفصال عن الوحي.

الثالث: مبدأ التعلق بالدنيا: يقضي هذا المبدأ بأن نترك التعلق في أعمالنا ومعاملاتنا بالآخرة ونقتصر فيها على التعلق بالدنيا؛ فالدنيا هي الحقيقة الوحيدة، وهي المستقر وفيها الفلاح، ويكون بما ينجز من تقدم، وليست أخبار الآخرة ولا الخلاص الأبدي فيها، في ظنهم إلا مجرد توهيمات وتضليلات ينبغي العمل على إخراج الناس منها بتنوير عقولهم وتحرير إرادتهم، فهو مبدأ يدعو إلى الانفصال عن الآخرة[١].

وقد أثّرت هذه المبادئ في فصل الأخلاق عن الدين ومن ثم تأسيس نظام أخلاقي منفصل عن الإيمان بالله وعن الاهتداء بالوحي وعن الاستعداد للدار الآخرة، ومع عدم المبالاة في الفكر العلماني بالرب سبحانه وبالدين. إلا أنه كان عزيزاً على الإنسان الانسلاخ عن الأخلاق الفطرية لما في ذلك من تهديد بتحويله إلى أخلاق بهيمية، ولذا كان انفصال هذه البيئة عن الأخلاق بطيئاً، ومن مجالات اجتماعية مختلفة، فبدأت من مجال السياسة مع المكيافيلية، فالغاية تبرر الوسيلة، وبهذا تمارس السياسة دون أخلاق. ثم أزيحت الأخلاق من المجال الاقتصادي مع الثورة الصناعية بتحليل الربا، وقيام أخلاق رأسمالية بشعة يهمها الربح دون النظر للأخلاق. ثم أزيحت الأخلاق من مجال العلم، حيث برزت

---

(١) انظر: هذه المبادئ في روح الحداثة...، طه عبد الرحمٰن ص١٠٠ ـ ١٠١.

أخلاقيات سيئة في المجال العلمي، ولا سيّما في تحويل العلم كأداة في الانحراف الفكري والأخلاقي. ثم أزيحت من مجال الفكر، فقد تحرر المفكر من الأمانة الحقيقية، وأصبح ينشر الزيف والغش وإفساد العقيدة باسم حرية الفكر والنقد. ثم أزيحت الأخلاق من مجال العلاقات الجنسية، حيث حول الجنس لمسألة بيولوجية لا علاقة لها بالأخلاق. وأخيراً أُفرغت الأخلاق ذاتها من مضمونها حين قيل: إنها ليس لها وجود ذاتي، إنما هي انعكاس للأوضاع المادية والاقتصادية، أو أنها من صنع العقل الجمعي إلى غير ذلك تحت مسمى العلمية[١].

النظريات الأخلاقية الجديدة:

لقد برزت في هذا الواقع الجديد نظريات أخلاقية متناقضة، كل واحدة تزعم لمبادئها التمثيل المناسب للأخلاق الجديدة أو التنظير المناسب لمفهوم الأخلاق والقيم، وقد ارتبطت بالفكر الفلسفي العلماني بالدرجة الأولى، وهذه النظريات وجدت لها من المتغربين آذاناً صاغية، فنقلت ذاك الاضطراب والتناقض والفساد النظري الغربي للأخلاق إلى المجتمع الإسلامي، وهذه لمحة موجزة عن بعض هذه النظريات ولا سيّما ما يربط بين العلم والأخلاق.

تميزت العصور الوسطى بالمرجعية الدينية للجانب الأخلاقي، ومع العصر الحديث وبسبب الصراع الاجتماعي، ولا سيّما مع الكنيسة، بدأت الاتجاهات تبتعد عن الدين، ومع بروز عصر النهضة ثم التنوير وقع اهتمام بالعقل وجُعل مصدراً للمعرفة مع استبعاد الدين، بل إن الدين ذاته قد جُعل مصدره العقل، وبلغ ذروته مع مفكري عصر التنوير وأبرزهم الفيلسوف الألماني «كانط» الذي أعلن استقلال العقل وعدم حاجته لغيره، وبلغ الغلو عنده أن جعل الدين تابعاً للعقل الأخلاقي بعد أن كانت الأخلاق تابعة للدين، فقد أراد تأسيس الأخلاق بعيداً عن الدين، على مبدأ الإرادة الخيرة المعتمدة على العقل[٢]. وقد وجد

---

(١) انظر: مذاهب فكرية معاصرة، محمد قطب ص٤٨٦ ـ ٤٨٧، وانظر له أيضاً: جاهلية القرن العشرين ص١٥٣ ـ ١٥٩.

(٢) انظر: سؤال الأخلاق. . .، طه عبد الرحمٰن ص٣٥ ـ ٤٠، وانظر: كانت أو الفلسفة النقدية، د. زكريا إبراهيم ص١٣١ وما بعدها، وانظر: قضايا في الفكر المعاصر، د. محمد الجابري ص٣٨.

المفكر البارز طه عبد الرحمٰن أن «كانط» أقام «نظريته الأخلاقية العلمانية على قواعد دينية مع إدخال الصنعة عليها، حيث استبدل الإنسان مكان الإله مع قياس أحكامه على أحكامه...»[١]. وهذه النظرية العقلية للأخلاق هي امتداد للمذهب العقلي الذي افتتحه «ديكارت»، ويقابله المذهب التجريبي الحسي المتحمس للعلوم الطبيعية الذي انطلق مع مجموعة من علماء الطبيعة وتمنهج مع «بيكون». ومن الكتاب العرب من يرى بأن «أول محاولة لدراسة الظواهر الأخلاقية دراسة موضوعية قد بدأت في الظهور بعد وضع أسس المذهب التجريبي» مع «بيكون» الذي نادى «بوجوب تطبيق مذهبه التجريبي على دراسة الأخلاق والسياسة»[٢]، وجاء ميدان التأسيس الأخلاقي على هذه المفاهيم التجريبية مع «هوبز» و«لوك» و«هيوم»، وهو اتجاه يرفض تبعية الأخلاق للدين «الكنيسة»، كما أن العقلي يرى تبعية الدين للأخلاق «كانط»، ويتجه الأكثر لتأسيس الأخلاق على العلم، ومع ذلك فقد ظهر اتجاه وضعي من الاتجاه التجريبي يجد أن العلم لا يحتمل الأخلاق؛ لأن العلم إما رياضي أو طبيعي، والأخلاق لا تدخل فيهما، ولهذا لا يوجد أخلاق معيارية، فالأخلاق قد تعود للسلوك فتكون فرعاً من علم النفس، وهنا تصبح علماً؛ لأن السلوك يمكن وضعه على محكات العلم، فسلوك البخل يمكن رصده ودراسته ولكن مقولة: «البخل مذموم» مقولة لا يمكن دخولها مجال العلم، فهي تبحث ما ينبغي وليس ميدانها العلم.

سأكتفي هنا بتلك التي تنتسب للمجال العلمي من الدراسات الأخلاقية، وأبدأ بذكر أصلها، ثم ذكر صورها: يغلب على المفكرين والباحثين في مجال الأخلاق من المتوسلين بالعلمية أو المدعين لها أن يجمعهم مسمى «**المواقف الطبيعية**»، حيث يتفقون على «أن الإنسان والأرض والكون جميعاً أجزاء من طبيعة واحدة كبرى، تسري عليها قوانين واحدة، وتدرس بطريقة واحدة، ولا بد لكل تفسير أن يقع في نطاق ما هو طبيعي، فليس وراء الطبيعة شيء، وليس غير الخبرة الحسية مصدراً للمعرفة أو القيم. فالخبرة هي مصدر الأحكام العلمية

---

(١) سؤال الأخلاق...، طه عبد الرحمٰن ص٤٠.

(٢) انظر: الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، د. السيد محمد بدوي ص١٣٣.

مثلما هي منشأ أحكام القيمية»[١]، فإذا كان الإنسان جزءاً من الطبيعة؛ فهو يُدرس بكل مكوناته بما فيها قيمه بما تُدرس به الطبيعة، والطبيعة تُدرس بعلوم تجريبية حسية فكذلك الإنسان، لذا ترد القيمة «إلى الذات أو الفاعل بما له من خصائص معينة، يختلفون فيما بينهم عليها، ولا تُردّ إلى الموضوع»، فالقيمة ليس لها وجود موضوعي وإنما هي ذاتية، وبذلك تكون نسبية، وبما أن الطبيعة بحسب مذهبهم تخضع لحتمية صارمة فكذلك الإنسان، فيعدون «الذات ظاهرة طبيعية تخضع لحتمية القوانين الطبيعية. وقد يتنازعون في التوكيد على نوع القوانين، أيهما أشدّ أثراً في الإنسان، هل هي القوانين البيولوجية، أو هي النفسية، أو الاجتماعية، أو الاقتصادية»[٢].

وقد برزت هذه النزعة العلموية بقوة في القرن الثالث عشر/التاسع عشر، فمع نجاحات العلم في ذاك الوقت وانبهار الناس به، وجدت تيارات فكرية تقضي بأنه الحصان المناسب في هذه المرحلة، ومنهم الاتجاهات العلموية التي غلت في العلم، والتي تطمح إلى بناء كل شيء على العلم سواء تعلق الأمر بالمعرفة أو بالسلوك[٣]، وقد تطورت هذه الاتجاهات فيما بعد، وانقسمت مع العلوم الجديدة ولا سيّما الاجتماعية إلى مواقف شتى[٤]، ومن ذلك المواقف التالية:

الموقف الأول: البيولوجي، وفيه تعالج الأخلاق من منظور بيولوجي يلحون على إبرازه، وتدرس وفق قانون التطور، وهم امتداد لأفكار داروين والدارونية[٥]، فكما أن الحياة تطورت من خلية إلى أن وصلت لهذا الإنسان،

(١) نظرية القيم في الفكر المعاصر، د. صلاح قنصوه ص٦٥.

(٢) المرجع السابق ص٦٥، وانظر حول هذه الحتميات الأربع: في فلسفة العلم من الحتمية إلى الحتمية، د. يمنى الخولي ص٢٠٨ ـ ٢٤٩.

(٣) انظر: قضايا في الفكر المعاصر، د. محمد الجابري ص٤١ ـ ٤٢، وانظر: الموسوعة الفلسفية العربية ص٩٧٢، وانظر: الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، د. السيد بدوي ص١٣٩.

(٤) يمكن الرجوع للمذاهب الأخلاقية مختصرة في: الموسوعة الفلسفية العربية ص٢ ـ ٤٣، و٨٢٠ ـ ٨٢٥، و٩٦٤ ـ ٩٤٧، وبتوسع في الكتب الأخلاقية مثل: نظرية القيمة في الفكر المعاصر، د. صلاح قنصوه، وكتب عادل العوا ومنها: المذاهب الأخلاقية عرض ونقد، والعمدة في فلسفة القيم، وكتب توفيق الطويل ومنها: فلسفة الأخلاق.

(٥) انظر: نظرية القيم في الفكر المعاصر، قنصوه، ٦٩ ـ ٧١، وانظر: الموسوعة الفلسفية =

فكذا باب القيم والأخلاق تتطور بتطوره بل حتى الدين يتطور، وهو تطور تحكمه حتمية طبيعية بقوانينها الذاتية، وأي تفسير غيبي أو تفسير ميتافيزيقي لهذا التطور لا تقبله التطورية، يقول وليم جيمس البراجماتي عن أثر الدارونية: «إن فلسفة النشوء والارتقاء قد ألغت المعايير الأخلاقية التي سبقتها كلها؛ لأنها رأتها معايير ذاتية شخصية، وقدمت لنا بدلها معياراً آخر نتعرف به الخير من الشر، وبما أن المعايير السابقة معايير نسبية فهي مدعاة للقلق والاضطراب، وأما هذا المعيار الذي ارتضوه وهو أن الحس ما قدر له أن يظهر أو يبقى فهو معيار موضوعي محدد»[١]، ومع ذلك فهذا المعيار المدعى أحال إلى فوضى أشد.

وقد أخذ التغريب بهذا الموقف في فترة من تاريخنا المعاصر لأكثر من خمسين عاماً، ومع عدم وجود دارونيين عرب الآن إلا أن الأفكار التطورية قد تسربت إلى الفكر التغريبي تحت أسماء أخرى، كما أن فكرة التطور أصبحت ذات امتداد في الفكر التغريبي بما يوحي أن التطور يشمل كل شيء بما في ذلك الدين وما يرتبط به، ومن ثم زعزعة الثوابت التي لا تقبل التغير[٢].

لا يوجد ثبات للأخلاق مع فكرة التطور؛ لأنها في نمو مستمر، وهي إن حملت مفهوم الغائية إلا أنه يصعب إدراكها؛ لأننا لا نعلم إلى أين سيوصلنا التطور الحتمي، وما نعيشه لا يُعد مقياساً للأخلاق فضلاً عن القول: إنها قديمة أو موروثة.

يرفض أصحاب هذا الموقف استقرار الأخلاق أو وجود أخلاق معيارية أو مثل عليا، كما أن الأخلاق تنبع هنا من التطور الطبيعي، فلا علاقة لها بالدين أو العقل.

الموقف الثاني: النفسية، «وتتفق هذه المواقف على رد القيمة إلى محتوى الوعي أو الوجدان النفسي بما يضطرب به من رغبات ومشاعر، فليس ثمّة قيمة إلا ما كان يرضي رغبة، أو يثير انفعالاً، أو يجسد دافعاً، وبذلك لا تكون القيمة

= العربية ص٤٣، وانظر: المذاهب الأخلاقية..، د. عادل العوا ٢/٢٠٧ وما بعدها.

(١) القيم بين الإسلام والغرب...، د. المانع ص٢٥٤.

(٢) سيأتي زيادة تعريف بهذا التيار في الفصل الثاني من الباب الثالث.

صفة خاصة بالموضوعات، بل نسبية تلحق بأنواع الذوات»[١]، وقد كثرت مدارس علم النفس، ومن أبرزها حضوراً في الفكر التغريبي نجد المدرسة الفرويدية والسلوكية، وهي تنظر للقيم من منظور نظريات كل مدرسة، كما أن القيم تعد موضوعاً أساسياً من موضوعات علم النفس الاجتماعي[٢].

الموقف الثالث: الاجتماعية، وتعد المدرسة الفرنسية أشهرها، وهي الأكثر حضوراً في الفكر التغريبي، مثل «دوركايم» و«ليفي بريل» وأستاذها القديم «كونت»[٣]، فـ«نجد أن علماء الاجتماع ينظرون إلى جميع القيم، بما في ذلك القيم الأخلاقية، على أنها صادرة عن المجتمع، وهذا المصدر؛ أي: المجتمع، هو الذي تستمد منه الظاهرة الأخلاقية طابع التقديس»[٤]، أراد «دوركايم» مثلاً «في كتابه «التربية الخلقية» أن يبعد كل تأثير للعقائد الدينية في بث عناصر الأخلاق في النفوس، فإنه حرص مع ذلك على أن يكون للعاطفة والشعور مكان في التربية الأخلاقية، إذ إن هذه العاطفة أو هذا الشعور هما اللذان يحفزان إلى العمل الأخلاقي. ولكنه بدلاً من أن يربط هذه العاطفة أو هذا الشعور بقوة غيبية هي الآلهة التي تحض الأديان على عبادتها، وتجعل منها الغاية الأسمى لكل عمل أخلاقي؛ ربطها بفكرة الجماعة التي يتعلق بها الفرد.... وقد أدرك أن الإلزام الخلقي... يجب أن يستند إلى شيء يبرره، ولكنه كان قد استبعد فكرة الإله؛ لاقتناعه كأوجست كونت، بأن الفلسفة اللاهوتية قد انقضى زمنها، فإنه قد استعاض عن هذه الفكرة بديانة الجماعة أو باتخاذ الجماعة كغاية عليا للنشاط الإنساني. فالمصدر المقدس لكل القيم هو

(١) نظرية القيم في الفكر المعاصر، قنصوه ص٧١، وانظر: المذاهب الأخلاقية...، د. عادل العوا ٢/٦٠٨ وما بعدها، وانظر: الأخلاق عند فرويد، محمد العجيلي، رسالة ماجستير قدم لها الدكتور عادل العوا.

(٢) انظر: المرجع السابق، قنصوه ص٧٧. وسيأتي لها بحث في الفصل الثاني من الباب الثالث.

(٣) انظر: الموسوعة الفلسفية العربية ص٤٣، وانظر: قضايا في الفكر المعاصر، د. محمد الجابري ص٤٣ ـ ٤٤، وانظر: منهج البحث الاجتماعي...، محمد أمزيان ص٦٣ ـ ٦٨، وانظر: المذاهب الأخلاقية...، د. عادل العوا ٢/٣٤٧ ـ ٥٢٧.

(٤) الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، د. السيد محمد بدوي ص١٤٤، وانظر: المرجع السابق، قنصوه ص٧٩.

«المجتمع»...»[١]. وهو لا يهتم بمُثُل عليا أو أخلاق مطلوبة ومعيارية بسبب وضعيته التي تحتم عليه العلمية؛ لهذا تكون مهمة علم الاجتماع كشف القيم كما هي لا ما ينبغي[٢]. وينكر تبعاً لذلك «ليفي بريل» «على الأخلاق أن تنظر فيما ينبغي أن يكون عليه السلوك الإنساني، وعليها إن شاءت أن تكون علماً، أن تنصرف عن التشريع المثالي إلى دراسة الوقائع الخلقية دراسة وصفية تقريرية ـ كما هو الحال في كل علم ـ لتحصيل المعرفة التي تمكننا من التحكم في الظواهر التي اكتشفت قوانينها...»[٣]. ومن أهم أفكار «بريل» «أن الظواهر الخلقية ظواهر اجتماعية، وأنها تتغير بتغير الظواهر الاجتماعية الأخرى»[٤]، وهذه الأخلاق الوحيدة التي يدرسها علم الاجتماع كأي ظاهرة طبيعية[٥]. ولا يفرق «بريل» بين «الواقع الاجتماعي» و«الواقع الطبيعي»؛ لأنه بحسب موقفه الطبيعي لا يؤمن إلا بعالم واحد هو العالم الطبيعي الذي يخضع بأسره لاطراد القانون[٦]. وتمتاز عنها المدرسة الاجتماعية الأمريكية بوجه عام بإقرارها بأهمية دور القيم في السلوك الإنساني[٧].

الموقف الرابع: الاقتصادية، بدأت تحولات بارزة في علم الاقتصاد ولا سيّما في كتابات آدم سميث[٨]، ويرد مفهوم القيمة في المجال الاقتصادي كدلالة على السعر المقدر للسلعة، فيقال: قيمتها كذا[٩]، وبقيت بهذا المفهوم تدرس في

---

(١) الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، د. السيد محمد بدوي ص١٤٤ ـ ١٤٥ مع الاختصار، وانظر: قضايا علم الأخلاق: دراسة نقدية من زاوية علم الاجتماع، د. قباري إسماعيل ص٥٨ ـ ٥٩.

(٢) انظر: نظرية القيم في الفكر المعاصر، قنصوه ص٨٢ ـ ٨٣.

(٣) نظرية القيم في الفكر المعاصر، قنصوه ص٨٣.

(٤) المرجع السابق ص٨٣ ـ ٨٤.

(٥) انظر: المرجع السابق ص٨٥.

(٦) انظر: المرجع السابق ص٨٤، كما أن الكتابين التاليين بكاملهما حول الموضوع: الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، د. السيد محمد بدوي، وقضايا علم الأخلاق: دراسة نقدية من زاوية علم الاجتماع، د. قباري إسماعيل.

(٧) انظر: المرجع السابق، قنصوه ص٨٦.

(٨) انظر: المرجع السابق ص٩٠.

(٩) انظر: القيم بين الإسلام والغرب...، د. مانع المانع ص٢٠.

دائرة الاقتصاد دون أن تتجاوزه حتى جاءت الماركسية التي جعلت من الاقتصاد نظرة شاملة للفاعلية الإنسانية[١]، وتبدأ من ذكر ما يختلف الإنسان به عن الحيوان في تفاعله مع ما حوله بأن «قصارى جهد الحيوان هو جمع مقومات حياته والتقاطها، بينما يكون الإنسان منتجاً لها، فهو ينتج تلك المقومات التي لا تخلقها الطبيعة إلا بمشاركته وتدخله، ويعد الإنتاج الذي يهدف إلى إشباع مطالب الإنسان الحيوية أشد فاعليات الإنسان أهمية. . . .والإنتاج بمثابة عملة ذات وجهين، يسمى أحدهما «قوى الإنتاج»، والآخر «علاقات الإنتاج»، ويكونان معا ما تسميه «المادية التاريخية» «بأسلوب الإنتاج»» الذي هو في النهاية النظام الاقتصادي «الذي يسود المجتمع في مرحلة تاريخية محددة، وهو القاعدة الأساسية التي ترفع فوقها أبنية النشاط الإنساني جميعاً»، فأما قوى الإنتاج فتتألف من أدوات الإنتاج والبشر الذين يستخدمونها بما عندهم من خبرات، أما علاقات الإنتاج فهي التي تنشأ أثناء الإنتاج بين الناس، أو بالأحرى بين الطبقات، وهناك في العادة طبقة مالكة لوسائل الإنتاج ومستغلة، وهناك طبقة عاملة ومُسَتغلة[٢]، ويكون أسلوب الإنتاج بوجهيه «القوى والعلاقات» هو القاعدة، وهو «العامل الحاسم في صوغ سائر العلاقات والنظم الاجتماعية والسياسية والقانونية والخلقية والفلسفية والدينية والعلمية والفنية التي تمثل بدورها «البناء الأعلى» الذي يستمد وجوده واستمراره من أسلوب معين للإنتاج. . .»[٣].

وبهذا ترد الماركسية بصورة واضحة القيم إلى الأساس الاقتصادي، وهي قيم متغيرة ومتطورة مع تغير وتطور الإنتاج، وسيبقى الصراع بين الطبقات حتى ترث البروليتاريا ـ طبقة العمال ـ كل الطبقات وتسود أخلاقها التي هي أفضل الأخلاقيات[٤].

وقد ظهر الاتجاه الماركسي في العالم الإسلامي بعد عام (١٩١٩م)،

---

(١) انظر: نظرية القيم في الفكر المعاصر، قنصوه ص٩٣.

(٢) نظرية القيم في الفكر المعاصر ص٩٥ ـ ٩٦، مع شيء من الاختصار.

(٣) المرجع السابق ص٩٧ ـ ٩٨.

(٤) انظر: المرجع السابق ص١٠٢، وانظر: الموسوعة الفلسفية العربية ص٤٣، وانظر: القيم بين الإسلام والغرب. . .، د. المانع ص١٢٩ وما بعدها، وص٣٢٨ وما بعدها، وانظر: المذاهب الأخلاقية. .، د. عادل العوا ٢/ ١٣١ ـ ٢٠٥.

فظهرت له أحزاب وظهر بنشاط فكري واسع، وقد تبنّى هذا الاتجاه الصورة الماركسية بحرفيتها، ومن ذلك هذه القسمة بين البناء الفوقي المعنوي والبناء المادي التحتي الاقتصادي في الأساس، وكل ما في البناء الفوقي من دين وثقافة وقيم وأخلاق وآداب وفنون هو من إنتاج البناء المادي التحتي، فصوروا الإسلام بعقائده وشرائعه وقيمه وكل مكوناته بمنتج - ينتمي للبناء الفوقي - لعلاقات الإنتاج.

ثالثاً: تحليل ونقد للنظريات الجديدة:

[١] ماذا يمكن أن يقال عن علمية هذه المواقف؟ أقرب جواب أنها غير علمية، فالأصل في المواقف العلمية أن تكون متقاربة؛ فإذا كانت تدعي أنها طبيعية فإن الطبيعة تتفق أقوال العلماء حول مسائلها أو على الأقل تكون متقاربة بينما نجد تنافراً بين هذه الأقوال وتناقضاً عجيباً بل وحرباً يشنها بعضهم على بعض، وكل فريق يتهم الآخر بعدم العلمية. وهذا باب مهم في كشف زيف دعاواهم، ولكنه لا يكفي؛ لأنه إنما يكشف وجود مشكلة، ولكن قد يكون الحق مع بعضهم، وهنا تأتي الحاجة إلى معيار خارجي وأداةٍ تحققٍ عليا تكشِفُ الحق من الباطل، ولا سيّما في هذه الميادين التي لا يستطيع العقل وحده أو العلم وحده أن يحكما فيها. ولن يكون إلا الدين الحق، فالرب سبحانه هو الذي خلق البشر، وهو الذي يعلم بما يصلح حالهم، فأنزل لهم من الشرع ما يصلح حالهم، وهو الحق الذي نحكم به على كل الأقوال والأفعال والتصورات. ومن تأمل فيما كتب في الأخلاق؛ يجد بميزان الحق أن فيه الحق والباطل، ويجد أن الصواب الذي فيها يأتي بتركيزهم على جانب مهم من حياة البشر، ولكنهم يغلون فيه ويهملون الجوانب الأخرى التي قد تكون أكثر أهمية؛ وذلك بسبب غياب الشمولية والتوازن التي لا ترى إلا بنور الوحي ولا تتحقق إلا في ظل الوحي؛ لأن البشر مهما وصلوا إليه من عقلانية وعلمية فهي تبقى بشرية محكومة ببشريتها وحدود إمكانيات منتجها، فمهما بلغت تبقى محكومة بهذه الحدود[١]، بل تسقط الإنسان في مرتبة بهيمية بعد أن كان الظن هو الارتقاء به، يقول طه عبد الرحمٰن: «ما أشد غفلة الإنسان حتى كأنه، على ظاهر تقدمه العلمي والتقني الهائل، إنسان

(١) انظر: مبحث الشمول في الفصل الأول من الباب الثالث.

جهول! فهو يدعو إلى حقوق وحظوظ تخرجه من رتبة الإنسانية وتنزل به إلى درك البهيمية عندما يدعي العقلانية ويهمل الأخلاقية»[١]، ثم يقول بعد أن استعرض كثرة اضطرابهم في الأخلاق واختلافهم حول السبب: «فنقول بأن السبب في اضطراب المفاهيم الأخلاقية يرجع إلى كون الفلاسفة غلب عليهم الاشتغال بها من دون ردها إلى المجال الحقيقي الذي تنتسب إليه، بحيث بقيت، في تعاملهم معها، متزلزلة لا تثبت في معانيها، ومتأرجحة لا يستقر بها قرار، ومتذبذبة لا تقيم على حال. وليس هذا المجال المنسي الذي بدونه لا تسكن هذه المفاهيم ولا تثبت ولا تتمكن إلا مجال «الدينيات»؛ والدينيات الذي يجمع إلى عنصر «الإنسانيات» وعنصر «المعنويات» عنصراً ثالثاً هو «الغيبيات»»[٢].

[٢] قصور المواقف الطبيعية يقوم «في ردها للقيمة واختزالها إلى نشاط طبيعي يخضع لحتمية صارمة تختلف نوعيتها باختلاف المواقف البيولوجية والنفسية والاجتماعية والاقتصادية.... تتفق مواقف الطبيعيين جميعاً على تحليل الفاعلية الإنسانية إلى عناصر بسيطة واختزالها إلى وحدة تجريبية يسهل إخضاعها لمقاييس المشاهدة والتجربة. وبذلك تتحول القيمة إلى مجرد واقعة علمية من بين وقائع أخرى تعينها الحتمية التي تشمل بنفوذها كل موضوعات العالم»[٣].

وتختلف مواقفهم باختلاف نوع الاختزال الذي يردون إليه الفاعلية الإنسانية:

البيولوجي: يردون القيم إلى القوانين التي تحكم الكيان العضوي، وأهمها قانون التطور وملحقاته الذي جاءت به الدارونية.

---

(١) سؤال الأخلاق..، د. طه عبد الرحمٰن ص١٣.

(٢) سؤال الأخلاق.. ص٢٥. وقد جعل كتابه في السعي لتأسيس الأخلاق على الدين ونقض كل المقولات الفلسفية الغربية الحديثة حول الأخلاق المعلمنة، قائلاً: (وقد جعلنا من الجمع بين الأخلاق والدين أصل الأصول الذي بنينا عليه، في الكتاب الذي بين يديك، مساهمتنا النقدية للحداثة الغربية...) [ص٢٥ ـ ٢٦]، مع علمه بما يثيره عند المقلدة للغرب من نفور، مع أنهم يجيزون لأنفسهم ما يحرمونه على غيرهم، فينتقدون الأخلاق الدينية بواسطة الحداثة الغربية ويمنعون نقد الحداثة الغربية بواسطة الأخلاق الإسلامية ص٢٦.

(٣) نظرية نظرية القيم...، فنصوه ص١٨٢.

وهو قانون لا يفرق بين الإنسان وغيره من الكائنات الحية، ويخضع الإنسان ـ كونه من الطبيعة ـ لقانون الحتمية الصارمة، وهي بهذا تلغي دور الإنسان المكلف، كما أنها تلغي قيمة الدين وكل قيمة توجه الإنسان وكل غاية نبيلة. كما أن هذا التصور البيولوجي ينزع المسؤولية عن الإنسان ويضع زمامه في يد القانون الطبيعي(١).

النفسي: قد يرتفعون قليلاً بالإنسان عن الموقف البيولوجي من مشاركته الحيوان ويردونه إلى «التكوين النفسي للفرد بما ركب فيه من عدد، قد يقل أو يزيد، من الغرائز والدوافع والميول، محكومة بحتمية نفسية لا مهرب منها»، حتمية داخلية، وهنا أيضاً تضيع المسؤولية والإلزام، فلا معيار إلا بما تحكم به الرغبة(٢).

الاجتماعي: المجتمع عند دوركايم هو أصل القيم ومصدر الإلزام بل إنه مصدر كل مقدس بما في ذلك الدين، وتطبيقاً لهذا فإن الفرد سواء حقق قيمة أو تمرد عليها يكون ممثلاً في الحالين لإرادة العقل الجمعي الذي يلزمه بهذا الإذعان أو ذاك العصيان، فكأن الأفراد لا يملكون من أمر أنفسهم شيئاً، ويصبح العقل الجمعي أو المجتمع مشجباً تعلق عليه حلول كافة المشكلات، وتصل عند بريل لنتيجتها المنطقية «فينكر مشروعية بحث ما ينبغي»؛ لأن المجتمع هو الذي يتحكم(٣).

الاقتصادي: يختزلون ـ كغيرهم ـ الفاعلية القيمية إلى مجرد نشاط اقتصادي، فتدخل في نفس الإشكالية التبسيطية للفاعلية الإنسانية، كما أن حتميتها أضيق من حتمية العقل الاجتماعي، فتدخل في نفس المشكلات السابقة(٤).

[٣] لا ينبع الاشتباه في المواقف العلموية من ذاك التعارض البارز فيها

---

(١) انظر: نظرية القيم في الفكر المعاصر ص١٨٢ ـ ١٨٣.

(٢) انظر: المرجع السابق ص١٨٤.

(٣) انظر: المرجع السابق ص١٨٥ ـ ١٨٧، وانظر: الأحكام التقويمية في الجمال والأخلاق، د. رمضان الصباغ ص٢٥٤ ـ ٢٥٥.

(٤) انظر: نظرية القيم في الفكر المعاصر، قنصوه ص١٨٩ ـ ١٩٠.

فقط؛ وإنما يزيد منه وجود تيار عريض وكبير يعارض هذه الاتجاهات العلموية في باب الأخلاق ـ كما في غيره ـ ومن هؤلاء مثلاً التيار العقلي والمثالي الواسع، يشتركون في إنكار أن تكون «التجربة بمعناها الضيق مصدراً للمعرفة بالحقائق الثابتة والقيم المطلقة على السواء، أو وسيلة لإدراكها، بل العقل أو الحدْس أو الوعي هو أداة إدراكها واكتشافها. والقيم عندها ليست عارضة، لا تقبل شكاً أو جدلاً أو تحتمل تناقضاً، تكاد تشبه بديهيات الهندسة ومصادراتها»[١]، ويقف على رأس هؤلاء الفيلسوف الألماني «كانط» الذي يرى بأن الأخلاق معيارية[٢] ولكنه يرى الدين تابعاً للأخلاق كما سبق.

وفيهم من مثّل اتجاهاً روحياً فلسفياً مثل «لافيل» مدافعاً عن القيم التي يتهددها الخطر «وينعي لافيل على التجربة العلمية، أو ما يمكن أن يُسمى بالوضعية المنطقية، قصورها في وقوفها على السطح، وإنكارها للأعماق، وما يستعصي على التعبير، وما يسمو من الأمور، فقد نشأت هذه النظرة عن سوء فهم لحدود المنهج العلمي من جهة، وعن روح الاستهتار العام التي قضت على جدية الحياة من جهة أخرى. وهذا الاستهتار لا يتخذ مكانه في المجال العقلي بل في مجال الأخلاق والدين؛ أي: في مجال القيم»[٣].

ومع ذلك فهذا المجال لم يكن أحسن حالاً من سابقه، فمدارسه أكثر ونظرياته أشد في التعارض، فما أحيل على العقل لوحده فباب التنوع فيه أكثر، وهي إن دلت على شيء فإنما تدل على حاجة الناس لمخرج من هذه الفوضى، وهي تؤكد من جديد أهمية عودة هذا المسار المهم للدين.

[٤] لا يخلو بحث في ميدان الأخلاق من ذكر **ثلاثة مواقف** في الفكر المعاصر كان لها أثرها الخطير على مبحث الأخلاق، اثنان منها على صلة

---

(١) نظرية القيم في الفكر المعاصر، قنصوه ص١٠٤، عن الطويل، الفلسفة الخلقية ص١٢٥ ـ ١٢٦.

(٢) انظر: المرجع السابق ص١٠٥ ـ ١٠٧.

(٣) المرجع السابق ص١٢٣ ـ ١٢٤، وأصحاب هذه النزعة مجموعة من المفكرين الفرنسيين لهم ميول كاثوليكية تأثر بها بعض العرب، انظر: النظرية العامة للقيمة..، د. أحمد عطية ص٣٣١ ـ ٣٣٥، وحول «لافيل» و«لوسين» من هذه المدرسة انظر: العمدة في فلسفة القيمة، د. عادل العوا ص٢٣١ وما بعدها.

بالدعاوى العلمية والثالث يريد الإفلات من طغيان العقلانية والعلمية، وهذه الثلاثة هي «النفعية» وامتدادها المعاصر في «البراجماتية»، و«النتشوية»، و«الوجودية». وغاية الوقفة مع هذه الثلاثة التأكيد على هذه الفوضى التي تعم ميدان علم الأخلاق رغم الأزمة الخلقية التي يمر بها العالم، وهي مؤشر صريح عن أهمية البحث عن مخرج، ولن يكون في التصور الإسلامي إلا بإعادة الأخلاق إلى الدين.

مذهب «**المنفعة**» الحديثة ترجع إلى «ميل» و«بنتام»، حيث ربطت الأخلاق بالمنفعة أو اللذة، ثم جاء تطور لها مع «البراجماتية» وفلاسفتها: «وليم جيمس» و«بيرس» و«ديوي» وغيرهم، حيث ربطت الأخلاق بجدواها العملية[1]، ويدّعي هذا المذهب العلمية بعد أن تحرر من القضايا الغيبية والمُثُل وركز على أمور يمكن للعلم أن يتعرف عليها، وتقوم دعواه على تحويل القضايا الأخلاقية إلى مسائل محسوسة.

أما «**النتشوية**» فهو المنسوب لنيتشه، وهو موقف بارز وربما الأشهر في تاريخ الأخلاق المعاصرة، وهو يعتبر من جهة: امتداداً للتيارات العلموية المدعية البحث العلمي في الأخلاق[2]، ومن جهة أخرى: فله تأثيره على الكثير من الاتجاهات السياسية والفكرية، يقوم مذهبه على «رفض الأخلاق قائلاً باللاأخلاق أخلاقاً، كاسراً لائحة القيم التقليدية، مبشراً بأخلاق السيد السوبرمان»[3]، وجعل مصدرها إرادة القوة، وهي من صنع الإنسان يخلعها على الأشياء، والحياة إنما هي إرادة التسلط والاستيلاء والتملك، وعنها تنشأ القيمة. وتبرز الأخلاق أثناء الصراع بين السادة والعبيد، الأقوياء والضعفاء، للسادة أخلاق، هي أخلاق القوة، وهي الأخلاق الحقيقية، وهي التي يعترف بها «نيتشه»، ولكن الإنسان لا يصل إليها ما لم يحطم الأصنام التي تقيده، وهي أصنام الفلسفة والأخلاق والدين[4].

---

(١) انظر: الموسوعة الفلسفية العربية ص٤٣، وانظر: القيم بين الإسلام والغرب... ص١٣٣ ـ ١٣٩، وانظر: نظرية القيم، قنصوه ص١٣٠ ـ ١٤٩، وانظر بتوسع: المذاهب الأخلاقية..، د. العوا ٢/ ٥ ـ ٧٨، وَ٦٠٣ وما بعدها.

(٢) انظر: قضايا في الفكر المعاصر ص٤٧.

(٣) الموسوعة الفلسفية العربية ص٤٣.

(٤) انظر: نظرية القيم...، قنصوه ص١٥٥.

وقد ارتبط موقفه الأخلاقي بمذهبه الإلحادي الصارخ، الذي صدم به الوعي الغربي، وهو وعي يعاني من فقد الدين، ولكنه لم يعلن هذا الإعلان الذي أعلنه نيتشه عندما قال بأن الإله قد مات، متبجحاً بأننا «حين ننكر وجود الله، وننكر مسؤوليته، إنما ننقذ العالم ونطلق القوة الإبداعية الهائلة الكامنة في أعماق إرادة الإنسان التي عاقتها المذلة والهوان أمام قدرة إلهية مدعاة»[١].

يعترف الاتجاه «**الوجودي**» بالأزمة التي تتحقق من أفكار نيتشه ولا سيّما في جانبها الإلحادي، مع مشاركة أغلب الوجوديين رأيه الإلحادي، فهم يشعرون بالفراغ الذي يحدثه الإلحاد على عكس دعوى نيتشه أنه يطلق قوى الإنسان؛ ولهذا يبرز في فكرهم الموت والقرف والغثيان والقذارة والتشاؤم والقلق والحيرة وغيرها، وينطلق موقفهم القيمي من هذا التيه، فالإنسان موجود في هذا العالم وجوداً ذاتياً حراً لا علاقة له بشيء، وعليه أن يعيش حريته، يلحق بهذا الوقت الممنوح له، ولهذا يصعب تقبلهم للقيم والأخلاق؛ لأن معنى ذلك تقليص حريته، وهذا ما ذهب إليه عبد الرحمٰن بدوي[٢]، وهذا الإعلان النيتشوي والوجودي عن الإلحاد ربما كان مضمراً في الفكر الغربي من أيام فكر التنوير العلماني القائم على إبعاد الدين عن الحياة، فجاءت النتيجة المنطقية لهذا الإبعاد في مواقف «نيتشه»؛ فحقيقة الدين هي الإيمان بالله، فإذا كانت الحياة قائمة على العلمنة؛ فما عاد هناك مكان للدين، ومن ثم لم يعد هناك مكان للإيمان بالإله، فليس له وجود في حياتهم، فكان إعلان «نيتشه» وبقية الملحدين في الغرب نتيجة واضحة لواقع الفكر والحياة العلمانية، ويُنقل عن «سارتر» ترديده لمقولة نيتشه: «لقد مات الله... حاول هيجل أن يستبدل به مذهباً، غير أن المذهب قد انهار، كما حاول كونت أن يستعيض عنه بدين الإنسانية، ولكن الوضعية قد تهاوت... لقد مات الله، بيد أن الإنسان لم يصبح ملحداً، فصمْتُ الوجود قد اقترن دوماً بالحاجة إلى الدين في نفس الإنسان الحديث». ويشارك سارتر بأن هذا الرأي يكشف عن غيبة كل عون يبرر للإنسان أفعاله، ويقدم له النصح والهداية،

---

(١) المرجع السابق ص١٥٨، وانظر حوله أيضاً: المذاهب الأخلاقية..، د. العوا ٢/ ٢٩٤ وما بعدها، وقد حظي «نيتشه» باهتمام من قبل المتغربين بداية بالداروينيين مثل: «سلامة موسى» وغيره، ثم ظهرت المؤلفات حوله مع ترجمة كتبه.

(٢) انظر: المرجع السابق، فنصوه ص١٥١ ـ ١٥٣.

ويعترف بأن ما ورد على لسان أحد أبطال ديستوفسكي من عبارة قائلة بأن «الله إذا لم يكن موجوداً، فكل شيء مباح»، هي نقطة البداية بالنسبة للوجودية، ومن ثم يجد نفسه مهجوراً... ليس في وسعه أن يلتمس شيئاً يعتمد عليه داخل نفسه أو خارجها، وإذا غاب الإله فعلى الإنسان أن يتولى أعماله، فيصنع وجوده ويخلق قيمه(١).

[٥] اتساع في التقدم العلمي يعمق من المشكلات الأخلاقية: تشترك أغلب المواقف في الهروب من الدين كمصدر للأخلاق والقيم، ووصلت ذروتها مع الملحدين في إنكار وجود الرب سبحانه، فأصبحت الأخلاق دون مرجع ودون مصدر ودون حافظ، تسبح في بحر متلاطم، تتقاذفها أهواء المدارس الفكرية المختلفة، كل يقودها إلى هواه، فنشأت بذلك مشكلة أخلاقية حقيقية تعصف بالمجتمعات المعاصرة، وقد ظنت طائفة أن الحل يكون في تحويل مبحث الأخلاق إلى ميدان العلوم، فتتقدم كما تقدمت العلوم الطبيعية، ومع ذلك استعصت على العلوم؛ لأنهم تجاهلوا الفرق بين المادة وبين الإنسان فأرادوا تطبيق ما يصلح على المادة على الإنسان، وغفلوا عن حقيقة ما يصلح للإنسان ويصلحه ألا وهو الدين الحق. وقد ازداد الاختناق في باب الأخلاق مع تقدم العلوم؛ حيث برزت مكتشفات جديدة تفتح الباب على الأخلاق بعد أن تناساها التقدم العلمي، التقدم الصناعي وما أعقبه من مشكلات في إنهاك الأرض وتلوث البيئة وتهديد حياة الإنسان واستغلال الضعفاء، التقدم في علوم الوراثة والجينات وأبوابها وما فتحته من مشكلات. ويغلب على مسار العلوم عواقب إشكالية في مجال الأخلاق، إذ يأتي السؤال عادة بعد كثير من الاكتشافات الجديدة في مجال العلم: هل يصح هذا أم لا؟ هل تطبيقه أخلاقي أم لا؟ هل يجوز أم لا؟ ومعلوم أن هذه الأسئلة لا تجد جوابها الحقيقي إلا في الدين، ولكن الدين هو ما تفر منه الحضارة العلمانية، وعلى سبيل المثال يبحث باحث غربي معاصر في أخلاقيات العلم، وعند رجوعه لأصولها في الفكر الغربي يجدها إما ترجع للدين «الأمر الإلهي» التي ترسي خلقها العام على أساس أوامر الله، ورغم فوائدها عند المؤلف إلا أنه يقول: «ولكن لن أعتمد تماماً عليها في تحليلي لأخلاقيات العلم، ما دمت أحاول تطوير التفسير

---

(١) نظرية القيم...، فنصوه ص١٥٨ ـ ١٥٩.

الدنيوي للأخلاقيات»، فيتركها ويذهب للنظريات الباقية التي ترسي أساساً دنيوياً للأخلاقيات[١]. ومع ذلك فقد تلجئهم مشكلات التقدم العلمي ومشكلات الإنسان المعاصرة للعودة إلى الأخلاق ومن ثم العودة للدين.

[٦] للأسف يغيب في كثير من الكتابات العربية الحسّ النقدي الإسلامي للفكر الأخلاقي الغربي، ويغلب على الكتابات الفكرية الانهماك في تبني مدرسة من تلك المدارس أو التجميع والتركيب منها، بما فيها ـ أحياناً ـ كتابات إسلامية اكتفت بإفراغ القالب وملئه بمحتوى إسلامي دون الشعور بخطورة القالب، حيث تجد النسق المشهور: المسؤولية، والإلزام، والواجب، والضمير، والحرية، والحس الأخلاقي المشترك، وأصل الأخلاق، وغيرها. وهذه المشكلة تُتعب الباحث الإسلامي الذي يريد مادة علمية مفيدة يستعين بها في مناقشة مثل هذه الانحرافات، ومع ذلك لن نعدم دراسات جادة بحجم ما كتبه المفكر طه عبد الرحمٰن في هذا المجال، ولا سيّما في كتابه: «سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية» ومنه استفدت عناصر مهمة في هذا المجال.

تقوم العقلانية العلمية الحداثية على مصالح ومفاسد، وقد يتشبث المتغرب بها كاملة، يدافع عن أخذها بحلوها ومرها، دون الانتباه لمخاطر مفاسدها على الهوية عموماً وعلى الأخلاق خصوصاً، وقد تتبع الدكتور طه عبد الرحمٰن تلك الآفات والمفاسد التي ارتبطت بهذه الحضارة العقلية العلمية وأثرها على الأخلاق، وتلقي بظلالها على المتغربين في الوقت نفسه، ومن ذلك **ثلاث** آفات خطيرة: آفة التضييق، وآفة التجميد، وآفة التنقيص[٢].

فآفة **التضييق** تسببت في إخراج الأخلاق من العلم، لضيق مفهوم العلم عندهم؛ لاكتفائه بالجانب المحسوس فقط، وما استبقي منها في العلم أشياء قليلة تقبل مقاييس العلم، فهم لا يقبلون الخبر الديني كدليل ومصدر للمعرفة[٣].

وآفة **التجميد** قصرت الأخلاق على الفرد دون المجتمع، فهي تناسب الفرد دون أن تناسب المجتمع، ولذا تُترك كخيار فردي ولا يلزم بها المجتمع.

---

(١) انظر: أخلاقيات العلم، ديفيد ص٣٩ ـ ٤٣، ترجمة د. عبد النور عبد المنعم.

(٢) انظر: سؤال الأخلاق... ص٧٨ ـ ٨٠.

(٣) انظر: المرجع السابق ص١١٩ إضافة للصفحات السابقة.

وآفة **التنقيص** بادعاء أنها تخدم الضعف والخنوع والسلبية، لهذا نبذها الناس؛ لأنه لا أحد يحب أن يكون بهذه الحال.

ولكن البديل العلمي للأخلاق الذي تقترحه التيارات العلموية يحوي مشكلات من منظور الفكر الإسلامي، فقد وجد المفكر السابق أن مقصد العلمية الذي يرفعونه هو رفض الأخلاق الدينية؛ وذلك أن الأخلاق الدينية تستند إلى «خَلْق هو الفطرة» وإلى «خُلُق هو الخلق الديني»، بينما العلمانية تريد تغيير الخَلْق وتغيير الخُلُق:

أولاً: فهي تسعى إلى إسقاط الأصول الأخلاقية الدينية التي هي «جملة المعايير والقيم الرئيسة التي تتولد منها باقي المعايير والقيم السلوكية. .» لكي تُقيم مكانها أصولاً اصطناعية لأخلاقها الجديدة؛ أي: أن تقوم مقام ما يسميه الدين بـ«معاني الفطرة الإنسانية»، فهي تطلب في نهاية المطاف تغيير هذه الفطرة التي خُلق عليها الإنسان.

ثانياً: كما أنها تسعى لمحو «السلوك الأخلاقي الذي وَرِثه الإنسان عن الدين وأن تستبدل مكانه سلوكاً جديداً يتصف بالوصفين التاليين:

أحدهما: أنه علمي، إذ يتفرع من المعرفة بالأسباب المادية التي تحدد الطبيعة الإنسانية، بيولوجية كانت أو اجتماعية أو نفسانية.

والثاني: أنه علماني، إذ يقطع الصلة بكل القيم التي تولّدها مقتضيات التقدم العلمي ـ التقني»[١].

كانت النتيجة رفض الأخلاق الدينية، ولكن البديل المقترح لم ينفع، فظهرت آثارٌ سلبية انعكست على العلم والتقنية مفخرة الحضارة الحديثة، «الأمر الذي دعا بعض الفلاسفة الأخلاقيين إلى التفكير في وسائل تصحيح المسار الذي يفضي بالإنسانية إلى المفاسد، بل يلقي بها إلى المهالك، إن عاجلاً أو آجلاً، وكان من ثمرة هذا ظهور بعض النظريات الأخلاقية الجديدة»[٢].

وقد تتبع المفكر طه عبد الرحمٰن آفات هذه الأخلاقيات الجديدة ولخصها في اثنتين:

---

(١) سؤال الأخلاق ص١٢٢ بشيء من الاختصار.

(٢) المرجع السابق ص١٢٣.

الأولى: دعوتها للاتصاف بخلق التعقل، مع أن هذه العقلانية هي نفسها التي بثّت دعوى السيطرة على الكون وقهره، فكيف نعالج آفة التعقل بأداته ذاتها.

والثانية: حقيقتها التنكر لأخلاق الدين مع أنها تريد الحد من آثار دعوة السيطرة على الكون وقهره، فهذه الإرادة لا يُحَدُّ انفلاتها إلا عندما تكون بمثابة المسُود أو المقهور، ولا يكون ذلك إلا بوجود سيد قاهر فوقها، ولا يخلو هذا السيد إما أن يكون النظام العلمي التقني أو يكون غيره، ومحال أن يكون هو النظام؛ وإلا لدفع عن نفسه المخاطر والأهوال التي ترتسم في أفقه، عندها يلزم أن يكون السيد غير هذا النظام، وليس إلا من له مقاليد السماوات والأرض، ولكنهم يتنكرون له.

ولهذا يكون الحل الحقيقي هو ما يطرحه التصور الإسلامي القائم على:

أن يكون التعقل الحقيقي بالاشتغال بطاعة أحكام سيد الكون، فتندفع عن الإنسان فكرة السلطة على الكون وقهره.

وإذا كان التنكر هو بتناسي الأصول الدينية للأخلاق؛ فلا بد من مواجهته بترك الوعي المجرد المرتبط بالعلم والتقنية إلى مجال الاعتبار الذي يدرك في كل سبب مقصده ويعقل في كل حادث معناه ويرى في كل حكم حكمته، فيكون المعتبِر هو من يرى الظواهر على أنها آيات، وينسب السيادة على الكون إلى صاحب هذه الآيات[(١)].

رابعاً: نماذج من الأخلاقيات المتغربة تحت غطاء العلمية:

النموذج الأول:

هناك مواقف فكرية عربية تهتم بدراسة الأخلاق بعيداً عن الدين، كما نجد في المدخل الذي قدمه عادل العوا في «موسوعة الفلسفة العربية» «ولكن دراسة الأخلاق تريد الإفلات، وقد أفلتت، من ربقة الأسطورية، والغيبية، وحتى الميتافيزيقا، وهي تكتفي بالانطلاق من أن كل إنسان اجتماعي سالك بلا ريب سلوكاً يهدف إلى غاية، وأن دراسة الأخلاق من النوع «اليقيني» أو من النمط الثابت علمياً، على الأقل، إن لم نقل من النوع العقلي الفلسفي المرتكز على

---

(١) انظر: سؤال الأخلاق ص١٣١ ـ ١٣٣.

معطيات العلم من جهة، والمشرئب إلى قيم يتوخى تحقيقها...»[١]، فهذا المفكر الأخلاقي العربي البارز في هذا الميدان يعطي عبارة ملتبسة سالكاً مسلك الوضعيين، الذين يرون بمرور الإنسانية بمراحل، بدأت بالأسطورة ثم تطورت نحو الدين والغيب ثم تطورت وارتقت نحو الميتافيزيقا لتصل في مرحلتها الأخيرة عصر العلم الذي قد يُعدّ الأرقى، ولا يفرق هؤلاء بين تقدم دنيوي يسير للأمام وبين تخلف أخلاقي يهبط للحضيض، وهنا نجد هذا المفكر يرمي بالأخلاق في ساحة هؤلاء على أنهم يؤسسونها على العقل الفلسفي والعلمي دون أي ذكر للدين، وهو يقول في صفحة لاحقة في سياق كلامه عن فقرة من موضوعات الأخلاق: «وأن ذلك كله يتبع النظرة على مصدر الأخلاق، وقد كان هذا المصدر أسطوريَّ الصبغة في سالف العصور، ثم تطورت الثقافة الإنسانية وظهر الشعور الديني مصحوباً بالاهتمام الأخلاقي»، وذكر ضمن هذا الشعور: الأخلاق في اليهودية والأخلاق في النصرانية ثم في الإسلام، ثم خرج منها إلى الأخلاق في الفكر الغربي الحديث[٢]، ويبرز ـ في هذا المنظور ـ التصور العلماني القائم على فرضيات فلسفية وعلمية مع البعد عن القول الحق الذي أتى به الدين، ورغم الجهد الكبير الذي قام به العوا في إثراء المكتبة العربية في مجال القيم إلا أنه ما زال منغمساً في تيارات الفكر الغربية دون انفصال عنها.

وعندما يذكرون الرؤية الدينية فهم يذكرونها كحلقة قديمة في سلسلة التطور الأخلاقي، ويُخلط فيها الدين الحق بغيره، وعادة ما يعرض الموقف الإسلامي ضمن الموقف اللاهوتي، ومن ذلك مثلا دراسة د. الصباغ عن القيمة، إذ يعرض ما يسميه النظرية اللاهوتية حول القيمة الخلقية التي تجعل الأخلاق «منضوية تحت لواء الدين، ومعيارها خارج الذات الإنسانية، فهو محدد فحسب بما يريده الله منا أن نفعله، مستحسناً منا هذا الفعل وآمراً لنا به»[٣]، ولا شك أن هذا يعد جزءاً من التصور الديني، وهو جزء من التصور الإسلامي حول القيم الخلقية، وإن كان ما عرضه مرتبطاً بالتيارات الغربية، وكأنه لا يعرف الموقف

---

(١) الموسوعة الفلسفية العربية ص٣٧.

(٢) انظر: الموسوعة الفلسفية العربية ص٤٠ ـ ٤١ وما بين القوسين ص٤٠، وقد عرضها في كتابه: العمدة في فلسفة القيم، تحت عنوان النهج الديني ص٥٣٣ ـ ٥٣٧.

(٣) انظر: الأحكام التقويمية في الجمال والأخلاق، د. رمضان الصباغ ص٢٣٩.

الديني إلا من خلال المنظور الغربي، ثم هو بعد ذلك لم يتحمس للموقف الديني.

قد يستسهل البعض تصور وجود قضايا مختلفة بعيدة عن الدين، ولكن يصعب تصور مباحث الأخلاق بعيدة عن الدين، والحقيقة أنه بعد تأثر طائفة من المسلمين بالغرب العلماني الذي ينزع مسائل مهمة من المجال الديني ويدرسها بعيدة عنه، ومن ذلك علم الأخلاق، وقد بدأت هذه الطائفة النظر لعلم الأخلاق من هذا المنظور الغربي في أثناء فتح أقسام للفلسفة حيث كان من مباحثها الأخلاق، وقد شارك في تدريسها بعض من طرحها في إطارها الغربي، ثم جاءت ترجمة كتاب أرسطو «علم الأخلاق إلى نيقوماخوس» لأحمد لطفي السيد بمقدمة طويلة، وكتاب إسماعيل مظهر المتأثر بالداروينية فترة من حياته «فلسفة اللذة والألم»[١]، ثم انفتح الباب للدراسات الأخلاقية، إما بالنظر إليها من منظور إسلامي، أو من منظور توفيقي، أو من منظور تغريبي.

ولكن قد لا ينتبه هؤلاء لهذا البعد التغريبي العلماني في الدراسات الأخلاقية، فهم يتصورونه علمياً وكأنه يتحدث عن أمور مادية وليس عن أمور معنوية ذات صلة أساسية بالدين، ولذا يعترِض الكاتب السابق على من لم يفرق بين الأخلاق وعلم الأخلاق، فالأخلاق كما يرى تختلف من أمة لأخرى ومن دين لدين بينما علم الأخلاق يقدم النظريات العلمية التي تفسر السلوك والمبادئ الأخلاقية بصرف النظر عن الفضائل الأخلاقية لأمة من الأمم[٢]، فإن هذا المزعم هو حيلة لإقصاء الدين من مجال مهم من مجالاته، وفيه نوع من الابتعاد عن الإسلام بحجة العلمية، وذلك تابع للمنظور الضيق الذي وُضِع للإسلام من قبل المتغربين تبعاً للفهم العلماني الغربي عن الدين الذي ملأ الكتابات الفلسفية والفكرية.

تبرز مشكلة لزحزحتها من الدينية إلى العلمية المزعومة؛ لأن العلمية في العصر الحديث متلبسة بالعلمانية، وهي ذات رؤية خطيرة تؤطر النشاط البشري، وكما يتضح في مبحث العلمانية تأتي مشكلتها من الدنيوية التي تهمل من خلالها

---

(١) النظرية العامة للقيمة: دراسة للقيم في الفكر المعاصر، د. أحمد عطية ص٢٩٩ ـ ٣٠٠.
(٢) انظر: المرجع السابق ص٣٤٤.

ركنين مهمين في الدين: الإيمان بالله والإيمان باليوم الآخر، وهما ـ مع غيرهما من الأصول الدينية ـ الشرط الضروري للباب الأخلاقي، ودونهما فكل دعاوى العلمية هي دعوى زائفة، أو تكون وصفية باردة لا تغير شيئاً؛ لأنه قد استُبعد منها الواجب والمحرم الديني، وما يرتبط بهما من ثواب وعقاب دنيوي وأخروي، فهذه من الأمور التي تضعف من علمية الأخلاق عند المتأثرين بعلمنة الأخلاق.

النموذج الثاني: من علم النفس:

نذهب لدراسة حديثة ذات نزعة فرويدية مغالية في «فرويد»[١]، فلقد اتبعه في الأخلاق كما اتبعه فيما هو أكبر من ذلك وهو الدين، وأصل نظرية فرويد ـ بحسب الكاتب عباس ـ وأساسها يعود إلى ما أسماه بـ«عقدة أوديب» التي ينبع منها بحسب زعمه الأخلاق والدين والثقافة والحضارة، ففي عنوان داخلي نجد «مشروع فرويد: تأسيس حركة تحرر أخلاقي»[٢]، إذ يجعل دعوة فرويد حركة تحرر إيجابية، وكما يقول: «ينتقد فرويد الحضارة والدين: فهو يرى أن الحضارة حرمت التعبير عن الحياة الجنسية بهدف الاستفادة من طاقة الميول الجنسية المقموعة. كما يرى بأن الدين، ومعتقداته، ومحرماته، ليس إلا وهماً، تولد عن قلق الإنسان»[٣]، وبهذا يكون دور التحليل النفسي تحرير الإنسان من هذا الكبت المسبب لتأزمه وقلقه، وبحسب المؤلف «كان فرويد يعتقد أن مهمته الأساسية تأسيس حركة عالمية للتقويم الأخلاقي والعقلي للإنسان..» بدعوى «تحقيق أخلاقية علمية جديدة» لا سيّما حول مسألة كبت الحاجات الجنسية التي تؤدي إلى مرض العصاب[٤]، وربما يدخل هذا في رغبة لاشعورية لفرويد كشف عنها

---

(١) الإنسان المعاصر في التحليل النفسي الفرويدي، د. فيصل عباس، ويأتي بدرجة أقل في التحمس بحث علمي: (الأخلاق عند فرويد لمحمد العجيلي وتقديم عادل العوا)، يغلب عليه الوصف دون حسّ نقدي، ورغم عدم تعصبه كما هو مع عباس إلا أنه أخرجها كنموذج أخلاقي مميز ومتماسك، ولم يظهر منه أي نقد حقيقي أو موقف واضح من الدمار الذي ألحقه «فرويد» بجانب الأخلاق تحت مسمى العلمية، بخلاف مقدمه الذي ألمح لبعض الثغرات الفرويدية في تقديمه للكتاب [ص١١ ـ ١٢من التقديم].

(٢) المرجع السابق ص٩٥.

(٣) المرجع السابق ص٩٧.

(٤) انظر: المرجع السابق ص٩٨ ـ ٩٩.

أحد الفرويديين الغربيين في تأسيس دين فلسفي علمي جديد[١].

النموذج الثالث: الموقف الوضعي:

من الدلالات التي يحملها مفهوم «الوضعية» أنها العلمية، وهي فلسفة ارتبطت بالعلم الحديث، ولها دعاوى كثيرة عن علميتها، ومن ذلك تعظيمها للعلم وانطلاقها منه وجعلها العلم مقياساً لما يقبل أو يرفض، وقد جعلت الأخلاق والقيم واحدة من تلك المرفوضات بحجة عدم علميتها، فالعبارات الأخلاقية كلمات فارغة من المعنى، فلا تكون علمية.

وقد وجدت «الوضعية» في الفكر العربي من تحمس لها، في صورتها البارزة في القرن «١٤هـ/ ٢٠م» كـ«الوضعية المنطقية» و«فلسفة التحليل» وهم من ورثاء الاتجاه التجريبي الحسي والوضعي، ومن بين من تأثر بها المفكر «زكي نجيب محمود»، فأخرج كتاباً عنها يحمل دلالاته بعنوان «نحو فلسفة علمية» ليؤكد علمية الاتجاه الذي سلكه.

ومع أن لهذا المفكر تحولات في مساره الفكري أرّخها في سيرته «قصة عقل» و«قصة نفس»، وأشهرها تلك التي أعلنها في كتابه: «**تجديد الفكر العربي**» بأنه واحد من ألوف المثقفين العرب الذين فُتحت عيونهم على فكر أوروبي - حتى سبقت إلى خواطرهم بأنه الفكر الذي لا فكر سواه - ثم أصابته صحوة قلقة جعلته يعود للتراث ويزدرد منه بسرعة وينظر لمشكلة الفكر العربي من منظور جديد[٢]. ومع ذلك فقد بقيت الوضعية بآثارها ترسم له الطريق، والجديد في موقفه هو تخفيف لغة الغلو الوضعي الذي عُرف به بعد تبنيه الوضعية، وجهده في رفع لواء التوفيق بينها وبين التراث، وهذا التوفيق اضطره لإجراء تحويلات في بعض أفكاره، وإلا فآثار الوضعية عميقة وبارزة في التصور والمنهج حتى في كتبه الأخيرة، وهي بارزة في موضوع الأخلاق والقيم.

نجد في دراسة حديثة عن فكره - ومتعاطفة مع هذا المفكر - تتبعها لموقفه من الأخلاق، وتذكر أن له تصوراً قديماً للأخلاق ارتبط بالنموذج العقلي العلمي الغربي، وفيه يؤكد نسبية الأخلاق، ونفيها من مجال العلم، مع نقده الشديد

---

(١) انظر: الإنسان المعاصر في التحليل النفسي الفرويدي ص١٠٢.

(٢) انظر: مقدمة كتابه: تجديد الفكر العربي ص٥ - ٦.

لنموذج الأخلاق الذي يعتمد على سلطة خارجية، والذي يجعلنا عبيداً لأخلاق تنبع من سلطة خارجة عن أنفسنا[١]. ثم تأتي الدراسة إلى مرحلة التحول وفيها «أنه قد عاد في كتابته الأخيرة، في مرحلة الأصالة والمعاصرة، **وتراجع بعض الشيء** عن هذا الموقف، وكانت العلة وراء هذا التغير هو ظهور عامل الوجدان والدين والثقافة كعوامل مؤثرة في رؤيته الحضارية، إلى جانب عامل العلم. فرأى أن هناك قيماً نسبية يجب تغيرها دائماً وفق تغير الحياة، وهناك بجانبها قيم أخرى ثابتة»[٢]، وهي لفتة مهمة في البحث السابق حول محدودية التغير. إلا أن أحد المهتمين بالدراسات الأخلاقية يؤكد عدم وجود تغير في فكر زكي نجيب، وأنه ظل مفكراً وضعياً على مستوى المنهج[٣].

نبحث الآن عن موقفه من الأخلاق تحت تأثير العلمية المدّعاة، وننظر لحقيقتها قبل التحول وبعده، فقبل التحول نجد فقرة ختامية في كتابه: «نحو فلسفة علمية» بعنوان «نسبية الأخلاق»، فكما أن النظريات العلمية الحديثة تقول بالنسبية في مجال الطبيعة فكذا الأمر في عالم القيم الجمالية والأخلاق، «وكشف التحليل المنطقي للأحكام الدالة على قِيَم أنها ليست من المعرفة إطلاقاً، فضلاً عن أن توصف بما يوصف به أدق أنواع المعرفة من اليقين»[٤]، وفي كتاب آخر يقول عنه: «الغاية الرئيسية من هذا الكتاب هي بيان أن العبارات الميتافيزيقية خلو من المعنى، مع تحديد «الميتافيزيقا» بأنها البحث في أشياء لا تقع تحت الحس، لا فعلاً ولا إمكاناً؛ لأنها أشياء بحكم تعريفها لا يمكن أن تُدرك بحاسة من الحواس»، ومثّل على ذلك بالخير والجمال فقال: «فإننا نرى العبارات التي تتحدث عن هاتين القيمتين في الأشياء ـ قيمة الخير وقيمة الجمال ـ خالية من المعنى، ولا تصلح أن تكون علماً ولا جزءاً من علم»[٥].

يضيق معيار الحس الأساسي في العلوم الطبيعية عندما يتجاوز الطبيعة إلى

---

(١) انظر: الفكر الديني عند زكي نجيب محمود، د. منى أبو زيد ص٢١٧ ـ ٢١٨.

(٢) المرجع السابق ص٢٢٠ ـ ٢٢١، وتغميق النص من الباحث.

(٣) انظر: النظرية العامة للقيمة: دراسة للقيم في الفكر المعاصر، د. أحمد عطية ص٣٤٥ ـ ٣٤٦.

(٤) انظر: نحو فلسفة علمية، د. زكي محمود ص٣٥٩.

(٥) موقف من الميتافيزيقا، د. زكي محمود ص١١٠.

المجالات الدينية أو العقلية، فكل ما لا يُحسّ من العبارات يُعدّ خالياً من المعنى، فمعيار علمية العبارة هو الإحساس بها، وإلا فهي غير علمية؛ أي: خالية من المعنى، ومع صراحته في الحسية فهو يرفض أي مصدر غير الحس بما في ذلك الدين، إما بالسكوت أو بإهمال الكلام عنه، هناك امتناع عن الذهاب للدين كمصدر يضفي المعنى والقيمة والقبول لتلك العبارات. وهذا الطريق يغلب على المتأثرين بالوضعية عموماً، حيث ربطت العلمية بالحسية وجعلت مقياس العبارات العلمية هو الحسية، وذلك بسبب ما رأوه من نجاح المنهج التجريبي الحسي وقيام نهضة علمية مادية حسية عليه، فعمم ذلك حتى على غير الماديات.

وليست المسألة في صواب استدلالاته اللاحقة، فهي قد تصح لمن سلّم له بأصل منطلقه القائم على عدم وجود مصدر غير الحس لمعرفة المعاني وصحتها ونفعها، ولذا فالأصل إيقافه في أول الطريق قبل أن يُركبنا معه قطاره ويسير بنا في سكة ذات مسار واحد لا تسمح إلا بقطار واحد، فنقف أول الطريق ونبين أن القيم والأخلاق تجد ما يرفعها من مجال الانطباعات الذاتية والأحكام النسبية بواسطة مصدر آخر غير الحس، وهو عندنا الوحي.

من بين ما يقدمه من استدلالات لإثبات دعواه: تمييزه بين عملين للغة، أحدهما تعبيري منصرف إلى إخراج ما يشعر به القائل داخل نفسه، كشعور ذاتي خاص به، والثاني تصويري يصف شيئاً خارج ذات القائل، فالمعيار في الثاني الحس وتكون بذلك علمية إن صدقها الحس، بخلاف الأولى التي لا مقياس لها، وهو يرى تبعاً لطائفة من الأخلاقيين أن العبارات الأخلاقية هي من النوع الأول، ولذا فهي ليست مما يصلح للمجال العلمي[١]، فهذا الاستدلال إنما يستقيم مع من يسلم له بعدم وجود مصدر آخر للمعرفة، أعلى وأوثق وهو الوحي، على أن هؤلاء لا يعترفون حتى باستدلالات العقل الصحيحة ما لم يصدقها الحس، وهم حتى في جانب الاستدلالات الفلسفية لا سيّما في مجال معيارهم المشهور معيار القابلية للتصديق قد تلقوا نقداً من مدارس فلسفية تهتم بفلسفة العلم كاهتمام الوضعيين، فلم يتقبلوا هذا المعيار الذي أتت به المنطقية، وبيّنوا حتى في دائرة البحث المنهجي: حدوده وأهمية

---

(١) انظر: موقف من الميتافيزيقا ص١١٢ ـ ١١٤.

إجراء تعديلات منهجية عليه[1].

ولكن هل وقع تغيّر لمفكر الوضعية؟ ربما حدث تغير، ولكنه بحسب الدراسة السابقة قد «تراجع بعض الشيء»، ومن ذلك الدور الذي يعطيه «زكي» في هذه المرحلة للتراث والدين والحضارة الإسلامية، ومن بين الكتابات التي جاءت في هذه المرحلة وربما هو أشهرها للمؤلف كتابه: «تجديد الفكر العربي»، ونجد فيه: «..من غير المقبول عندنا، أن يقال: إن الأخلاق مدارها - في نهاية الأمر - منفعة تعود على الناس، لأننا نرى أن الفضيلة هي جزاء نفسها، أرادها لنا الله، وعقلناها، فالفعل عندنا يُعد فاضلاً في ذاته بغض النظر عن نتائجه؛ أي: ضارة بصاحب الفعل أم نافعة له، وبعبارة أخرى، فإننا نقيم الأخلاق على أساس الفائدة،...»[2]، ويقول في موضع آخر من هذا الكتاب: «وفرّعنا[3] كذلك نظرة في الأخلاق، تجعل أساسها أداء الواجب، كما يفرضه الوحي أو يمليه الضمير، بغض النظر عن الفائدة العائدة من أدائه»، وأن هذه الثنائية تضمن الجمع بين العلم وكرامة الإنسان، تلك الكرامة التي فقدها الغربيون مع تقدمهم العلمي[4]، فـ«العلم والقيم كلاهما - في أوروبا وأمريكا - ينبت من الأرض، كلاهما ينشد القوة والمنفعة، وأما الثنائية المقترحة فتجعل العلم ثابتاً ينبثق من الأرض وظواهرها، وتجعل القيم غيثاً ينزل من السماء ووحيها، العلم نسبي يتغير مع التقدم، والقيم مطلقة تشخص إليها الأبصار، فهي ثابتة من حيث الأسس وإن تغيرت من حيث التطبيق بتغير الظروف»[5]، ثم يُذكّر بموقفه القديم حول نسبية القيم ولا يرى أنه بَعُد عنها كثيراً، ذلك أن ثبات القيم في إطارها العام لا ينفي تغير مضمونها بحسب تفصيلات العيش في عصر من العصور[6].

هل نحن أمام موقف صريح أم أننا أمام موقف متذبذب؟ هل يوجد تحول

---

(١) يعد نقد «كارل بوبر» الأبرز في هذا المجال، انظر مثلاً: مقدمة د. ماهر عبد القادر المرفقة بترجمة كتاب منطق الكشف العلمي لبوبر ص١١ - ٤٧.
(٢) تجديد الفكر العربي ص٢٧٧.
(٣) أي: على مبدأ الثنائية الذي أخذ به في المرحلة الجديدة.
(٤) انظر: المرجع السابق ص٢٨٣ - ٢٨٤، وما بين القوسين ص٢٨٣.
(٥) تجديد الفكر العربي ص٢٨٥.
(٦) انظر: المرجع السابق ص٢٨٥.

حقيقي؟ قد نجد ما يرفع إشكال هذه العبارات القلقة في موقف آخر لهذا المفكر هو موقفه من العلمانية[١]، فهو من دعاتها البارزين، ومعلوم أن المفهوم العلماني يتضمن تصوراً عن الحياة يخالف تماماً التصور الإسلامي بما في ذلك الجانب الأخلاقي، كما أن المفاهيم الضيقة التي جعلها «زكي» لكل من «الدين» و«العلم» و«القيم» تزيد من بيان موقفه الحقيقي، فالدين يتحول إلى وجدان لا يملك المعرفة اليقينية الموضوعية، والعلم يضيق ليكون هو المحسوس فقط، وتبعاً لذلك يضيق مفهوم القيم.

عند مقارنته بين الأخلاق عندنا القائمة على الوحي والأخلاق في الغرب قال: «هذا لا يعني البتة أن الإنسان الغربي يفتقر إلى مبادئ الأخلاق. ومن الرعونة أن يتصور بعضنا أن حضارة الغرب لا شأن لها بالأخلاق، وأننا وحدنا الموكلون بها. والأحرى أن أخلاقهم لا تختلف عن أخلاقنا لكنهم لا يعتقدون مثلنا أن مصدرها الوحي، وأنها بالتالي، لا يمكن أن تتغير، إنها في نظرهم، نوع من الفروض العلمية تماماً»[٢]، وسيظهر أن مسألة التغير ذات صلة بنسبية الأخلاق التي هي امتداد لتأثره بالوضعية، وهي موجودة هنا تلميحاً، وهي صريحة في الطريقة التوفيقية التي يقترحها لقبول التغير في المجال الأخلاقي مع الثبات على المبادئ، وبهذا نضمن الجمع بحسب رأيه بين تراثنا وعصر العلم الذي محور عليه دعوته، وهي تتجلى هنا في أن ما نأخذه من تراثنا هو اللفظ بينما نأخذ من العصر المحتوى، وبهذا يحافظ المسلم على تراثه وعلى مكتسبات العصر[٣]، وهي نظرة متغربة في جوهرها وإن تلبست بلباس التوفيق، فإن الدين حقيقته في المعاني التي يحملها بألفاظها الشرعية، أما هذا العمل فهو نوع من التأويل الكلامي وربما الباطني المشهور في تراثنا وتراث غيرنا، وكان الأقرب عكس المعادلة رغم ما فيها من مشكلات، وهو أخذ القوالب النافعة والتنظيمات المنهجية الجيدة وملؤها بمحتوى إسلامي، وإن كانت حتى هذه محفوفة بمخاطر كسابقتها، ولكنها الأقرب بمنطق العقل في المحافظة على التراث والهوية.

---

(١) انظر: الفصل الأول من الباب الثالث من هذا البحث، فهناك وقفة خاصة مع هذه المواقف العلمانية.

(٢) تجديد الفكر العربي ص١١٢.

(٣) انظر: المرجع السابق ص٢٥٤.

النموذج الرابع: أخلاقيات العلم الجديدة:

يعرض النموذج الرابع شخصية مهتمة بالعلم الحديث والعلمانية، ويُضم ضمن الفكر العلمي وهو الدكتور «فؤاد زكريا»، وله مواقف متنوعة في هذا الباب نقف مع بعضها.

يركز البعض على تخلفنا عن ركب مسيرة الفكر الأخلاقي، فالغرب الآن قد تجاوز الأخلاقيات القديمة، ودخل في تأسيس أخلاقيات جديدة تناسب الأوضاع الجديدة، وهي أخلاقيات مرتبطة في الأساس بالتطورات العلمية الجديدة، ويأتي في مقدمتها تطورات علم الحياة، وهي تطورات خطيرة، وقد تتسبب في تغيرات أخلاقية كبيرة وبهذا نحن في حاجة لفتح الباب للنقاش فيها، ولكن يظهر من جانب المتغربين الميل إلى تقبل التغيرات كواقع لا مفر منه، ومن ثمّ إيجاد أخلاقيات تتقبل هذا التغير.

يذكر د. فؤاد زكريا مثالاً يؤكد هذا الجانب من قبول السلبيات الناتجة عن العلم باكتشاف حبوب منع الحمل «فقد ظهرت هذه الحبوب بوصفها مثلاً واضحاً لقدرة الإنسان على التدخل في مجرى الحوادث الطبيعية، وتنظيم حياة الإنسان، وتمكينه لأول مرة من أن يتحكم في نسله»، إلا أن له جوانب أخلاقية، فقد أحدث انفصالا بين الجنس كممارسة وبين الإنجاب، «أي: أنه أصبح من الممكن أن يمارس الجنس دون خوف من الحمل. ونظراً إلى أن هذا الخوف كان، في كثير من المجتمعات البشرية، هو الدافع الحقيقي إلى التمسك بالعفة، فإن زواله كان يعني زوال سبب رئيسي للتمسك بالقيم الأخلاقية المتعلقة بالجنس. وهكذا اتسع نطاق الممارسات الجنسية الحرة، في المجتمعات الصناعية المتقدمة، على أوسع نطاق. . . . وترتب على ذلك انهيار كثير من القيم الأخلاقية التقليدية، واختفاء الزواج بشكله القديم اختفاء شبه تام. . . .»[1]. ويختم ذلك بأهمية وعي العالم بأبعاد الاكتشافات العلمية؛ لأنها أصبحت تتدخل في حياة الناس، ولكنه يحيل ذلك إلى المجتمع وإلى العلماء في العلوم الاجتماعية دون أن يربط ذلك بالدين؛ أي: أنه يحيله إلى عقلانية هي السبب في

---

(١) التفكير العلمي، د. فؤاد زكريا ص٣١٩ ـ ٣٢٠، انظر كلام محمد قطب عنها في: التطور والثبات في حياة البشرية ص١٦١، وفي: جاهلية القرن العشرين ص١٧٤.

المشكلة، ولن تتوقف إلا بزاجر أعلى، فقد كشف تاريخ الفكر أن حلّ الباب الأخلاقي لا ينتظم إلا بدين، والدين لا يقوم إلا بالإيمان بالله، الذي يعد الإيمان به هو منبع الأخلاق النافعة، أما حال المتغربين فحال عجيب، فهم يجعلون المرجعية الممكنة هي نفسها التي جلبت المرض الأخلاقي.

ويتذرع المفكر السابق في موطن آخر بأوهى الحجج في عدم إمكانية أخذ الأخلاق من الإسلام، وهو يقترح علينا القيم الاشتراكية على أن يزال التعارض بينها وبين القيم الإسلامية الذي اصطنعه البعض، وأما المعترضون عليها بحجة كونها قيماً مستوردة، فجوابه أنه لا حل للمعترضين إلا بذكر مبادئ دينية عامة، مصيرها في النهاية أن تُحمّل بمضامين رأسمالية أو اشتراكية، فكأنه يقول: لماذا لا نختصر الطريق، ونأخذ بالقيم الاشتراكية التي يرتئيها لنا، لا سيّما أن «المواقف التي نواجهها في عالمنا المعاصر تبلغ من التعقيد حداً يكاد يستحيل معه الاهتداء إلى كل الإجابات التفصيلية في النصوص الدينية، ومن هنا كان من الضروري الاستعانة بالتجارب الحديثة...»[(١)].

يشترك أكثر العقلاء في العالم الإسلامي في أهمية الأخذ بأسباب القوة وأسباب النفع، ومن ذلك الدعوة لأهمية العناية بالصناعة والتصنيع، ويدرك الجميع الأبعاد القيمية والأخلاقية المترتبة على هذا التحول، ومن ثم يفترض أن يبذل الجهد للتنظير الأخلاقي الذي يحمي المسلم من آفات التصنيع ويحفظ له دينه وقيمه وإنسانيته، ولكن نجد تصوراً آخر يطرحه المفكر السابق، فيجد أن لذلك أبعاداً لا بد أن ننحني أمامها، فطلب التصنيع مثلاً «يرتبط في الوقت ذاته بنظرة أرحب وأوسع نطاقاً إلى معايير الأخلاق. ففي المجتمع الإسلامي تسود نظرة إلى الأخلاق تجعل للسلوك الجنسي مكانة رئيسية. بل إن هذا السلوك، في نظر الإنسان العادي، يكاد يكون مرادفاً للأخلاق. فالأخلاق الصحيحة تعني، قبل كل شيء، العفة الجنسية، والنموذج الأكمل للإنسان هو الذي يتقي الله في شؤون الجنس قبل غيرها. وكثير من رجال الدين الإسلامي حين يعددون مظاهر الانحلال في المجتمعات الحديثة، يركزون حديثهم على الاختلاط بين الجنسين، وعلى ملابس المرأة، وعلى الأعمال الفنية الخليعة، بوصفها أساس الشرور التي يعاني منها الإنسان.

---

(١) انظر: الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، د. فؤاد زكريا ص١٣٧.

على أن الانتقال إلى التصنيع يستتبع حتما توسيع نظرتنا إلى الأخلاق بحيث لا يقل اهتمامنا بالجانب الاجتماعي العام من سلوك الإنسان عن اهتمامنا بسلوكه الشخصي. . . . وأغلب الظن أن الاهتمام بالجانب الشخصي من سلوك الإنسان كان مرتبطاً بوقت كانت فيه العلاقات الاجتماعية أبسط بكثير مما هي عليه الآن، وبنظام من القيم الثابتة التي كان يفرضها على الناس عرف سائد. . .»[١].

ويحوي الكلام على عدد من المغالطات، منها تضييق الأخلاق في المجتمع الإسلامي وكأنها الأخلاق المتعلقة بالجنس فقط، والأمر على خلاف ذلك، وهو لم يذكر الدليل على قوله، ولكن في المقابل فإن المجتمع الصناعي قد أثّر كثيراً على أخلاقيات عامة بين الجنسين، فكان الأولى عند طلب التصنيع الانتباه لتجربة الأمم الصناعية التي أخلّت بالأخلاقيات بين الذكر والأنثى[٢]، أما الأخلاقيات العامة فلا يشترط استخدام ألفاظ المؤلف في العناية بها، ولو تأمل لوجد عناية بها داخل الفكر الإسلامي ولكنها بمصطلحات أهل الإسلام، ومع ذلك فلا يشك أحد بأهمية العناية بأخلاقيات الجانب الاجتماعي كما هو مهم العناية بأخلاقيات الجانب الفردي، ومن تأمل في واقع الفكر المعاصر عرف تميز الفكر الإسلامي ـ الذي يعارضه هذا المفكر ـ في هذه الجوانب جامعاً بين الأخلاق الفردية والاجتماعية.

وفي النهاية فما يلاحظ عند مفكر ينتمي للفكر العلمي العلماني: تمييعه للأخلاق الدينية وفتحه الباب لأخلاقيات نشأت في مجتمعات علمانية، والطلب بملاحقة إنتاجهم الأخلاقي المصاحب للتطورات العلمية الجديدة والصناعات والمكتشفات.

تَتبعَ باحثٌ آخر النشاط العربي في الأخلاقيات التطبيقية التي اضطر الغرب للبحث فيها بعد ظهور الأزمات في هذا المجال والإشكاليات التي تفتحها، ومع ذلك لا نجد إلا مزيداً من الانغماس في أخلاقيات علمانية لا صلة لها بالدين،

---

(١) المرجع السابق ص١٣٦.

(٢) انظر كلام محمد قطب عن أثر الصناعة في الأخلاق ولا سيّما على الأسرة: مذاهب فكرية معاصرة ص١١٩ ـ ١٦٦.

فكانوا ممن يبحث النجاة في غير موضعها[١].

من بين من يتحدث كثيراً عن هذه الأخلاقيات الجديدة، والتغير في مجال الأخلاق على أنه تطور، ومتعجباً في الوقت نفسه من تأخرنا في اللحاق بهم، يأتي الدكتور محمد أركون، فيقول: «حصل في الفكر الحديث تطوران أساسيان فيما يخص الأخلاق والقيم. أولهما أننا نلاحظ اليوم زوال التفكير الأخلاقي التقليدي. وهذا الزوال ناتج عن انتقالية فعالية التفكير هذه من مطرحها السابق إلى ساحة العلوم المعيارية الأخرى...»، ثم بيّن كيف تهتم الدول الحديثة بتشكيل لجان «لتقييم الفعاليات الجديدة الناتجة عن اكتشافات العلوم وذلك بشكل أخلاقي»، ومثّلَ بالقضايا الطبية الجديدة، ثم ذكر أن هذه اللجان العليا تصطدم مباشرة بالتطور الثاني «الذي أصاب إمكانية التقويم الأخلاقي ذاتها في الصميم. فهي لم تعد بدهية ولا مضمونة سلفاً؛ نظراً لتشعب المعرفة العلمية النقدية وتوسعها...»[٢]. ويزعم لنظرته في الأخلاق انتماءها لـ«الروح العلمية الجديدة» بخلاف الأخلاق المنتمية للفكر التقليدي المغلقة، التي لن يتقبل أهلها مثل هذه الروح الجديدة، ويقول: «وبالطبع فلا يمكن للرؤى الأخلاقية التي ظهرت وترعرعت داخل التراث الفكري المحكوم بالإسلام أن تبقى بمعزل عن تأثيرات المناخ الجديد الذي خلقته الثورات العلمية في هذا القرن العشرين. ولكن الحركات الإسلامياتية وبشكل عام جميع المسلمين المتعلقين بالأشكال التقليدية للمعرفة يرفضون بقوة أي تساؤل، أو نقد للقيم الأخلاقية المرتكزة «بشكل صحيح بحسب رأيهم وتصوراتهم» على المحورية الأخلاقية القرآنية. ويرى أصحاب هذا الموقف أنه لا يوجد، ولا يمكن أن يوجد، إلا رؤيا أخلاقية وحيدة للإسلام. وإنّ هذه الرؤيا خالدة أبدية....ولا تخضع لتقلبات التاريخ...»[٣]. وهذا جزء من المغالطات التي ينشرها هؤلاء، بداية بدعوى نظرته العلمية للأخلاق، فإذا تجاوزنا مصطلح العلمية إلى تفاصيلها لا نجد تلك

---

(١) انظر: الفلسفة العربية المعاصرة والفكر الأخلاقي الجديد، عبد الرازق الدواي، ضمن كتاب الفلسفة في الوطن العرب في مائة عام... ص١٢٧ وما بعدها.

(٢) الإسلام: الأخلاق والسياسة، محمد أركون ص٨٣، ترجمة هاشم صالح.

(٣) المرجع السابق ص٨٤، و«الإسلامياتية» هكذا يترجمها المترجم وتعريفها عنده ما ورد بعدها.

العلمية، وإنما نجد تناقضات فكرية عجيبة لا تستطيع إقامة نظام أخلاقي، واكتفى أكثرها بوصف الواقع الأخلاقي على أن هذه هي علمية الأخلاق؛ لابتعاد العلمية في نظرهم عما ينبغي وتركيزها على الظاهرة كما هي، وأركون ينفتح على أكثر العلوم تذبذباً وتغيراً واضطراباً، وهو ميدان العلوم الاجتماعية والإنسانية، وهي مدارس فكرية وفلسفية كثيرة تخلط الصواب بالخطأ من وجهة النظر الإسلامية، وبهذا فهو عندما يحيلنا إلى «الروح العلمية الجديدة» لا يحيل على علم معياري أو موضوعي عليه اتفاق من العقلاء، وإنما على بحر متلاطم من الشبهات والاضطرابات والتناقضات، ولكن يحرص هؤلاء على إبراز مصطلح العلمية لما يضفيه هذا الوصف من احترام للنشاط وتصديق وقبول، فمن ذاك الذي يرفض العلم أو يكذب به!!

ومن المغالطات بعد ذلك الانتقال السريع لإثبات التعارض بين أخلاق دينية قرآنية وأخلاق علمية، وكأنه قد حسم مسألة علمية الأخلاق، بينما لا نجد سوى الاضطراب، وقد سبق مراراً أنه ليس كل نشاط في ميدان العلم يُعد علماً، وإنما هو فاعلية علمية حتى تقيم الدليل الصحيح المقبول عندها تتصف بالعلمية، فالعلم هو ما قام عليه الدليل وليس الفاعلية ذاتها، ولا شك أن هناك نشاطاً محموماً في ميادين العلوم للبحث في مسائل كثيرة ولكن إدخالها مجال النشاط العلمي لا يحولها إلى علمية ولا تصبح نتائجها علمية ما لم يقم الدليل على ذلك.

النموذج الخامس: الرؤية المادية والماركسية:

في كتاب «**التطور والنسبية في الأخلاق**» ينطلق مؤلفه في دراسته للأخلاق من منطلق ماركسي مع تلفيقات من هنا وهناك، وفي أحد العناوين نجد: «الأخلاق نسبية ولكنها ليست نسبية مطلقة»، ثم سرد نصوصاً عن غربيين يتبنون النسبية أو يعترفون بها، ثم التحول الذي حدث في الفكر الحديث، وقد ربط هذا التحول من «فكرة الإلهي والمطلق، إلى فكرة الاجتماعي والنسبي» بالنقد الكاسح الذي تعرض له الفكر القديم واليهودي والمسيحي[١].

ويعلن موقفه في تبني أخلاق علمية تقودها الاشتراكية العلمية، وأما «أولئك

(١) انظر: التطور والنسبية في الأخلاق، د. حسام الآلوسي ص١٢٦ ـ ١٢٨.

الذين يتباكون على ضياع الأخلاق، بمجيء الاشتراكية والفلسفات العلمية الأرضية، إنما يتباكون على ضياع أخلاق خاصة، أخلاق تمكنهم من النهب والاستغلال والتسلط. . . . إن ما يخافونه هو أن تزول الأخلاقيات التي تمكنهم من الاستمرار في وضعهم الطبقي الممتاز على حساب الأكثرية»[١]، والحل هو في تغيير المجتمع الطبقي بتغيير الظروف المادية، فكثير من القيم والفضائل تبدو باهتة في المجتمعات الطبقية[٢]، نعم يوجد بسبب التفاوت بين البشر ـ من غنى وفقر، ومن سلطة ونفوذ أو عدمها ـ صور من الاستغلال وفساد أخلاقي عند قوم، ولكن هؤلاء تحت دعوى العلمية المادية حصروا الحل في الجانب المادي وبطريقة واحدة، هي: تبديل الظروف المادية، وهنا يتم استبعاد الدين بما فيه من تصورات وتوجيهات لمثل هذه القضايا. وقد أعلنت هذه التوجهات الماركسية فشلها في العالم كلّه، ومع ذلك فقد عميت بصائر هؤلاء عن أهمية الدين لدرجة تسوية الكاتب بين أنبياء الله وبين شذاذ البشر، فنجده يقول: «إن خير ما في «المسيح» و«سقراط»، وخير ما في كل دين، ونبي من بطولة وإيمان وتحد ومحبة، موجود أيضاً عند جيفارا، والليندي، وسائر المؤمنين بقضية العدالة والحرية»[٣].

ويأتي في هذا السياق كتاب **«البنى الأساسية في علم الأخلاق»** بوجه ماركسي ومادي، وفي عنوان ملفت «الأخلاق والعلم» يتحدث «الجبر» عن صلة الأخلاق بالدين والعلم بأسلوب تغريبي، فالأخلاق ذات وجه سلبي قاتم عندما تتصل بالدين، بخلاف علاقتها بالعلم فهي تظهر بوجه جميل. بل يُظهر أن فساد الأخلاق عائد إلى ربطها بالدين والإله بينما حُسْنها يرتبط بالإلحاد والعلمية المزعومة، وفيما يظهر أنه يعتمد في ذلك على أفكار ماركسية، فيقول: «ربطت المجتمعات المسيطرة الأخلاق بالدين. وتستند المجتمعات المسحوقة في نضالها من أجل تحررها، على النظرة العلمية للأخلاق وبربطها بالعلم. ولكي تحتفظ المجتمعات المسيطرة بسلطتها، فهي بحاجة إلى نظرة عن العالم قادرة على إعطاء

(١) المرجع السابق ص١٥٩.
(٢) انظر: المرجع السابق ص١٥٦.
(٣) المرجع السابق ص١٥٩.

المجتمعات التي تستغلها بديلاً سماوياً أو على الأقل مثالياً للبؤس الذي تسببه.... والعكس صحيح إذ ليست المجتمعات المسحوقة بحاجة أثناء نضالها لمثل هذه الأوهام...»، وترتبط أخلاقيات المجتمعات المسحوقة بالإنسان، «الإنسان بنظرها هو مقياس كل شيء وليس الله.... إن ميزة العلمية الأخلاقية هي بالتأكيد الانطلاق من عالم الإنسان، محاولة إقامة عالم إنساني، باختصار هي ضد كل الأخلاق اللاهوتية»، ثم هو يربط هذا التوجه العلمي المزعوم بالمادية القديمة والحديثة، ويبدأ مع القديمة ـ لا سيّما ذات الموقف الإلحادي ـ التي كنست كما يقول: «كل الخرافات والأساطير القديمة، كما تمكننا من امتلاك نظرة علمية عن الطبيعة»، والإنسان في هذه النظرة جزء من الطبيعة[1]، ويصل لخلاصة: «حملت المادية القديمة معها الإلحاد، والنظرة العلمية عن الطبيعة، والسكينة النفسية للحصول على السعادة الأرضية، والعقلانية الأخلاقية، ولكنها كانت محدودة»[2].

ثم انتقل لبعض المقتطفات السريعة عن الفلسفة الحديثة، لا سيّما تلك التي تميل للمادية ليصل للآتي: «تقتضي المرحلة الأولى لكل علمية نبذ الأوهام الدينية والمثالية وبذلك لا يعود الإنسان قزماً ولا خارقاً، فليقتنع بأننا جزء من الطبيعة الكاملة ونتبع نظامها»[3]، ولكنها بقيت أخلاق مادية جامدة وثابتة، حتى جاءت الداروينية فحطمت هذا الثبات[4]. وبعد الاستعراض المادح لهذه المادية يختم بفقرة يتيمة يعلن فيها شيئاً من تحفظه فيقول: «وإذا كان لمختلف أشكال المادية العلمية فضلٌ في إبعاد الأخلاق عن المفاهيم غير الطبيعية والدينية، ووضع الإنسان ضمن الطبيعة؛ فإنها حملت معها أيضاً نقطة ضعف مشتركة، وهي اعتبار الإنسان شذرة من الطبيعة، خاضعة فقط لقوانين هذا أو ذاك من علومها..»[5]، فيحصر مشكلتها في تحويلها الإنسان إلى ترس في هذه الطبيعة ويغفل عن خطورة إبعادها الإنسان عن الدين الحق وقيمه وأخلاقه وشرائعه.

---

(١) انظر: البنى الأساسية في علم الأخلاق، د. محمد الجبر ص٢٤ ـ ٢٦.
(٢) انظر: المرجع السابق ص٢٦.
(٣) انظر: المرجع السابق ص٢٩.
(٤) انظر: المرجع السابق ص٣١.
(٥) انظر: المرجع السابق ص٣٤.

وبعد، فقد ظهر من النماذج السابقة رغم تَلبّسِها بلباس العلمية، أن حقيقتها هي صياغة أخلاق علمانية بعيدة عن الدين، ويُتخذ العلم كغطاء لعلمنة الأخلاق.

* * *

الثاني: في باب العمل بالأدوية الشرعية للأمراض الجسدية أو النفسية:

ينتقل البحث إلى مجال آخر تأثر في بعض جوانبه بالعلمنة والأصول اللادينية، وهو مجال الطب، ويعد التداوي من أهم موضوعات هذا العلم من أجل صحة أبدان الأحياء. وقد تطور علم الطب في العصور الأخيرة تطوراً كبيراً، وقد انتفع العالم بذلك نفعاً عظيماً، وقد خالط هذا النفع شيئاً من الكدرات، ومن ذلك ما تسرب للفكر الحديث من إشكالات ذات علاقة بعلم الطب بشقيه الجسدي والنفسي، ويعود السبب في ذلك إلى الواقع الثقافي والاجتماعي للبيئة التي تطور فيها علم الطب الحديث، ولا يخرج عن ذلك أي علم نشأ في هذه الظروف الغربية الجديدة، حيث تظهر فيه سمات تلك البيئة وأصولها النظرية والفلسفية، وبما أنه قد غلب على البيئة الغربية: العلمنة لا سيّما في العلم والفكر فقد أثر ذلك على كل العلوم، وازداد الأمر سوءاً مع اهتمام الماديين بالعلوم الدنيوية وبث ماديتهم فيها، وتوظيفها فيما يضاد الدين[١]، وقد نشأ مع هذا الوضع الجديد إشكالات حول العلاج والتداوي لا سيّما في الإطار الفلسفي والفكري وقد امتدّ أثره في واقعنا الفكري، وهذه الفقرة تبحث هذه الإشكالية، وذلك بعد ذكر المداخل المناسبة لمثل هذا الموضوع.

الأمر بالتداوي في الإسلام:

يرتبط هذا بباب الطب، وهو باب واسع داخل التصور الإسلامي يصعب الإلمام به في هذه الفقرة المختصرة[٢]، فأكتفي بذكر قضايا كلية نبه عليها علماء

---

(١) انظر: الباب الأول، الفصل الثاني، ففيه توضيح لهذا الأمر.

(٢) هناك طب نبوي مصدره الوحي وقد اصطلح العلماء على إطلاق اسم (الطب النبوي) عليه، وهناك من يقترح مسمى (الطب الإسلامي) ليشمل علاقة الطب بالتصور الإسلامي الواسع، ويكون الطب النبوي فرعاً عنه، كما أن هناك الطب البشري الذي هدى الله الناس إليه، وقد طُبب به الرسول ﷺ وأرشد إليه. انظر حول التعريفات: روائع الطب =

الإسلام. والأصل في هذا الباب حديث التداوي، ففي صحيح البخاري عن أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ قال: «**ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء**»[١].

وأخرجه مسلم عن جابر بلفظ: «**لكل داء دواء فإذا أصيب دواء الداء برأ بإذن الله ﷻ**»[٢].

وعن أسامة بن شريك مرفوعاً بلفظ: «**تداووا فإن الله ﷻ لم يضع داء إلا وضع له دواء غير داء واحد: الهرم**»[٣].

قال الشيخ السعدي: «وعموم هذا الحديث يقتضي: أن جميع الأمراض الباطنة والظاهرة لها أدوية تقاومها، تدفع ما لم ينزل، وترفع ما نزل بالكلية، أو تخففه.

وفي هذا: الترغيب في تعلم طب الأبدان، كما يتعلم طب القلوب، وأن ذلك من جملة الأسباب النافعة. وجميع أصول الطب وتفاصيله، شرح لهذا الحديث؛ لأن الشارع أخبرنا أن جميع الأدواء لها أدوية. فينبغي لنا أن نسعى إلى تعلمها، وبعد ذلك إلى العمل بها وتنفيذها.

وقد كان يظن كثير من الناس أن بعض الأمراض ليس له دواء، كالسل ونحوه، وعندما ارتقى علم الطب، ووصل الناس إلى ما وصلوا إليه من علمه، عرف الناس مصداق هذا الحديث، وأنه على عمومه»[٤].

والمرض نوعان: مرض القلوب ومرض الأبدان وهما مذكوران في القرآن، ويقابلهما طب القلوب وطب الأبدان، فيهتم طب القلوب بدواء مرض القلب،

= الإسلامي، الجزء الأول: القسم العلاجي، د. محمد الدقر ص٧ ص١١ ص١٦، وانظر: الطب النبوي والعلم الحديث، د. محمود النسيمي ص٧.

(١) البخاري برقم (٥٦٧٨)، كتاب الطب، وانظر كلام ابن حجر عن باقي الروايات، ومما ذكره من روايات عند غير البخاري: (يا أيها الناس تداووا) و(تداووا يا عباد الله) و(فتداووا، ولا تداووا بحرام)، فتح الباري.. ١٠/ ١٣٥.

(٢) مسلم، برقم (٢٢٠٤)، كتاب السلام، باب لكل داء دواء واستحباب التداوي.

(٣) أبو داود، برقم (٣٨٥٥)، والترمذي برقم (٢٠٣٨)، وقال فيه: وهذا حديث حسن صحيح، وصححه الألباني في غاية المرام، برقم (٢٩٢) ص١٧٨ ـ ١٨٠، وصححه في سلسلة الأحاديث الصحيحة برقم (١٦٥٠).

(٤) بهجة قلوب الأبرار وقرة عيون الأخيار...، حديث رقم (٦٤)، السعدي ص١٤٣.

ويهتم طب الأبدان بدواء مرض البدن(١).

وقد ذُكر مرض البدن في «الحج والصوم والوضوء» وذلك أن قواعد طب الأبدان ثلاثة: حفظ الصحة، والحمية عن المؤذي، واستفراغ المواد الفاسدة(٢)، فذكر سبحانه هذه الأصول الثلاثة في هذه المواضع الثلاثة. فجاء حفظ صحة البدن وقوته في آية الصوم: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤]، وجاءت الحمية من المؤذي في آية الوضوء: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [النساء: ٤٣]، وجاء استفراغ المواد الفاسدة في آية الحج: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة: ١٩٦](٣).

أما مرض القلوب فنوعان: مرض شبهة وشك ومرض شهوة وغي، وكلاهما في القرآن. قال ـ تعالى ـ في مرض الشبهة: ﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾ [البقرة: ١٠]، وفي مرض الشهوة قال ـ تعالى ـ: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ﴾ [الأحزاب: ٣٢](٤).

«فأما طب القلوب فمسلم إلى الرسل صلوات الله وسلامه عليهم، ولا سبيل إلى حصوله إلا من جهتهم وعلى أيديهم؛ فإن صلاح القلوب أن تكون عارفة بربها وفاطرها وبأسمائه وصفاته وأفعاله وأحكامه، وأن تكون مؤثرة لمرضاته ومحابه، متجنبة لمناهيه ومساخطه، ولا صحة لها ولا حياة البتة إلا بذلك، ولا سبيل إلى تلقيه إلا من جهة الرسل. وما يظن من حصول صحة القلب بدون اتباعهم فغلط ممن يظن ذلك، وإنما ذلك حياة نفسه البهيمية الشهوانية وصحتها وقوتها، وحياة قلبه وصحته وقوته عن ذلك بمعزل، ومن لم

(١) انظر: زاد المعاد. . ، ابن قيم الجوزية ٤/ ٥ وما بعدها.

(٢) «علم الطب» علم يتناول المحافظة على الصحة والوقاية من الأمراض ومعالجتها، وقواعده أربع هي: حفظ الصحة، الحمية والوقاية، الاستفراغ من المواد الفاسدة، مكافحة الأمراض إذا وقعت. انظر: مقدمة كتاب: خمسون فصلاً في التداوي والعلاج والطب النبوي، لابن مفلح، بعناية عادل آل محمد ص٦.

(٣) انظر: زاد المعاد ٤/ ٧.

(٤) انظر: المرجع السابق ٤/ ٥ ـ ٦.

يميز بين هذا وهذا فليبك على حياة قلبه فإنه من الأموات وعلى نوره فإنه منغمس في بحار الظلمات».

«وأما طب الأبدان فإنه نوعان:

نوع قد فطر الله عليه الحيوان ناطقه وبهيمه فهذا لا يحتاج فيه إلى معالجة طبيب كطب الجوع والعطش والبرد والتعب بأضدادها وما يزيلها.

والثاني: ما يحتاج إلى فكر وتأمل...» وقد ذكر ابن القيم له ثلاث صور[١].

وكان علاج الرسول ﷺ للمرض ثلاثة أنواع:

أحدها: بالأدوية الطبيعية، والثاني: بالأدوية الإلهية، والثالث: بالمركب من الأمرين[٢]، وقد نبه ابن القيم رحمه الله إلى أمر مهم حول هذه الأدوية التي دل عليها الرسول ﷺ فقال: «وهذا إنما نشير إليه إشارة؛ فإن رسول الله ﷺ إنما بعث هادياً، وداعياً إلى الله وإلى جنته، ومعرفاً بالله ومبيناً للأمة مواقع رضاه وآمراً لهم بها ومواقع سخطه وناهياً لهم عنها، ومخبرهم أخبار الأنبياء والرسل وأحوالهم مع أممهم، وأخبار تخليق العالم وأمر المبدأ والمعاد، وكيفية شقاوة النفوس وسعادتها وأسباب ذلك. وأما طب الأبدان، فجاء من تكميل شريعته ومقصوداً لغيره، بحيث إنما يستعمل عند الحاجة إليه، فإذا قدر على الاستغناء عنه كان صرف الهمم والقوى إلى علاج القلوب والأرواح، وحفظ صحتها ودفع أسقامها وحميتها، مما يفسدها هو المقصود بالقصد الأول، وإصلاح البدن بدون إصلاح القلب لا ينفع، وفساد البدن مع إصلاح القلب مضرته يسيرة جداً، وهي مضرة زائلة تعقبها المنفعة الدائمة التامة وبالله التوفيق»[٣]، وينبه أيضاً على سبب ذكره لهذه الأدوية من هدي الرسول ﷺ فقال: «ولعل قائلاً يقول: ما لهدي الرسول ﷺ وما لهذا الباب وذكر قوى الأدوية وقوانين العلاج وتدبير أمر الصحة؟. وهذا من تقصير هذا القائل في فهم ما جاء به الرسول ﷺ، فإن هذا

---

(١) زاد المعاد ٤/ ٧ ـ ٨.

(٢) انظر: المرجع السابق ٤/ ٢٢، وانظر: فتح الباري...، ابن حجر ١٠/ ١٣٤ حيث نقل أغلب كلام ابن القيم.

(٣) زاد المعاد ٤/ ٢٣.

وأضعافه وأضعاف أضعافه من فهم بعض ما جاء به، وإرشاده إليه ودلالته عليه، وحسن الفهم عن الله ورسوله يمن الله به على من يشاء من عباده. فقد وجدنا أصول الطب الثلاثة في القرآن، وكيف تنكر أن تكون شريعة المبعوث بصلاح الدنيا والآخرة مشتملةً على صلاح الأبدان كاشتمالها على صلاح القلوب، وأنها مرشدة إلى حفظ صحتها ودفع آفاتها بطرق كلية، قد وكل تفصيلها إلى العقل الصحيح والفطرة السليمة بطريق القياس والتنبيه والإيماء»[(١)].

وقد يشتبه على البعض عدم نفع بعض ما ورد من أدوية بشكل ثابت أو أن يأتي علم الطب على خلاف بعضها، وربما لهذا السبب قال ابن خلدون أنه: «ليس من الوحي في شيء وإنما هو أمر كان عادياً للعرب. ووقع في ذكر أحوال النبي ﷺ، من نوع ذكر أحواله التي هي عادة وجبلّة، لا من جهة أن ذلك مشروع على ذلك النحو من العمل. فإنه ﷺ إنما بعث ليعلمنا الشرائع، ولم يبعث لتعريف الطب ولا غيره من العاديات» واستثنى من ذلك استعماله تبركاً فقال: «اللهم إلا إن استعمل على جهة التبرك وصدق العقد الإيماني، فيكون له أثر عظيم في النفع»[(٢)]، وهذا القول مرجوح، فمن تمعن في هدي النبي ﷺ علم أن الأمر يتجاوز العاديات، وقد بيّن ذلك غاية البيان ابن القيم[(٣)].

أما الاشتباه السابق حول الطب النبوي فنجد جوابه من فقيه في الشرع ومُلمّ بالطب وهو «محمد المازري»[(٤)] حيث قال: «وهذا الذي قاله هذا المعترض

---

(١) المرجع السابق ٤/ ٤١٤.

(٢) مقدمة ابن خلدون ٣/ ١١٤٤، بتحقيق د. علي وافي.

(٣) وانظر: الأسس الإبستمولوجية لتاريخ الطب العربي. رؤية معرفية في تاريخ الحضارات، د. خالد حربي ص١٤٢ وما بعدها.

(٤) قال عنه الذهبي في السير: (الشيخ الإمام العلامة البحر المتفنن، أبو عبد الله، محمد بن علي عمر بن محمد التميمي المازري المالكي. قال عنه القاضي عياض: لم يكن في عصره للمالكية في أقطار الأرض أفقه منه ولا أقوم بمذهبهم. سمع الحديث، وطالع معانيه، واطلع على علوم كثيرة من الطب والحساب والآداب وغير ذلك، فكان أحد رجال الكمال، وإليه كان يفزع في الفتيا في الفقه. قيل: إنه مرض مرضة، فلم يجد من يعالجه إلا يهودي، فلما عوفي على يده، قال: لولا التزامي بحفظ صناعتي لأعدمتك المسلمين. فأثر هذا عند المازري، فأقبل على تعلم الطب حتى فاق فيه، وكان ممن يفتي فيه كما يفتي في الفقه). انظر: سير أعلام النبلاء ٢٠/ ١٠٤ وما بعدها.

جهالة بينة، وهو فيها كما قال الله تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا۟ بِمَا لَمْ يُحِيطُوا۟ بِعِلْمِهِۦ﴾... إن علم الطب من أكثر العلوم احتياجاً إلى التفصيل، حتى إن المريض يكون الشيء دواءه في ساعة، ثم يصير داء له في الساعة التي تليها بعارض يعرض من غضب يحمي مزاجه، فيغير علاجه، أو هواء يتغير، أو غير ذلك مما لا تحصى كثرته. فإذا وجد الشفاء بشيء في حالة بالشخص لم يلزم منه الشفاء به في سائر الأحوال وجميع الأشخاص. والأطباء مجمعون على أن المرض الواحد يختلف علاجه باختلاف السن والزمان والغذاء والعادة المتقدمة، والتدبير المألوف، وقوة الطباع»[1]، وهي فقرة مهمة تبين أن الطب النبوي قد لا يراد به عموم الأحوال والأمكنة، فإن له شروطه التي متى وقعت وقع الانتفاع بالدواء.

وقد عرف باب الطب عناية من قبل علماء المسلمين، لا سيّما النبوي منه لكون الطب البشري متروكاً لجهد البشر[2]، فخصه جامعو السنة النبوية بأبواب مثل البخاري وغيره، كما أنه قد عرف التأليف المستقل في باب الطب النبوي[3]، ومن بين أقدم الكتب المفردة حول الطب النبوي نجد كتاب ابن حبيب الأندلسي، ويمتاز كتابه بأنه أول ما أُلف في الباب، وقد جمع فيه بين الهدي النبوي وبين العلم الصحيح النافع مما هو عند الأمم الأخرى، لا سيّما ما هو منقول عن اليونان وذلك قبل ظهور حركة الترجمة المشهورة عن اليونان[4].

---

(١) شرح النووي على مسلم، المجلد السابع، الجزء ١٤/ ١٩١ ـ ١٩٢، باب لكل داء دواء واستحباب التداوي، وانظر: فتح الباري لابن حجر ١٠/ ١٦٩ ـ ١٧٠.

(٢) لقد ترك جانب منه للجهد البشري، فإن العلوم الطبية كعلم التشريح والغرائز والأمراض والأدوية و... لا تدخل في مهمات الرسالة السماوية، فإن تطويرها وترقيتها متروك للجهد البشر وأبحاثهم العلمية وتجاربهم، نعم إن الدين يشملها بالتوجيه، انظر: الطب النبوي والعلم الحديث، د. محمود النسيمي ص٨ ـ ٩، وانظر: فتوى هيئة كبار العلماء بالمملكة رقم (٦٢٤٩) ضمن مجموع فتاوى هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية ١٢/ ٦٤.

(٣) انظر: الطب النبوي، عبد الملك بن حبيب، شرح وتعليق د. محمد البار ص٧ ـ ٨ للمحقق، وانظر: خمسون فصلاً في التداوي والعلاج والطب النبوي، لابن مفلح، بعناية عادل آل محمد ص٥، وانظر: الأسس الإبستمولوجية لتاريخ الطب العربي. رؤية معرفية في تاريخ الحضارات، د. خالد حربي ص١٣٢، وانظر: روائع الطب الإسلامي، الجزء الأول: القسم العلاجي، د. محمد الدقر ص١١.

(٤) انظر: مقدمة المحقق كتاب الطب النبوي، عبد الملك بن حبيب، شرح وتعليق د. محمد البار ص٩، ٢٥، ٢٨.

ويعد وثيقة قديمة في عناية علماء الإسلام في الجمع بين الدين والطب وعنايتهم بالأمور الطبية من وقت مبكر، وفي استفادتهم مما صح من علوم الأمم الأخرى أو يظنون فيها نفعاً ولا تعارض الدين[١]، ولكن عندما تتم الاستفادة من قبل عالم بالشرع[٢]، فهو يتلافى مشكلاتها التي قد تتعارض مع التصور الإسلامي. «وقد كان قدوتنا ﷺ يطلب الطبيب لغيره وكان الأطباء يأتونه أيضاً، فقد روي عن عائشة أنها قالت: إن رسول الله ﷺ كثرت أسقامه فكان يقدم عليه أطباء العرب والعجم فيصفون له فنعالجه، وروي أن عروة كان يقول لعائشة: يا أماه، لا أعجب من فقهك أقول: زوجة رسول الله ﷺ وابنة أبي بكر، ولا أعجب من علمك بالشعر وأيام الناس أقول: ابنة أبي بكر، وكان أعلم الناس أو من أعلم الناس، ولكن أعجب من علمك بالطب كيف هو ومن أين هو؟ قال: فضربت على منكبيه، وقالت: أي عرية، إن رسول الله ﷺ كان يسقم عند آخر عمره، وكانت تقدم عليه وفود العرب من كل وجه فكانت تنعت له الأنعات وكنت أعالجها فمن ثم علمت»[٣].

وقد كان هذا الجهد الإسلامي في باب التأليف حول الطب من أجل وضع الأصول الإسلامية لهذا الجانب المهم من حياة البشرية، فقد جاء الإسلام ليؤسس لحياة جديدة مختلفة تمام الاختلاف ومتميزة عن غيرها، ومن ذلك ما له

(١) خص «ابن حبيب» النظرية اليونانية بقسم من مؤلفه، وقد اعتمد هذه النظرية الأطباء المسلمون، وكل من كتب في الطب بما في ذلك الأعلام من المحدثين والفقهاء الذين كتبوا في الطب النبوي من أمثال ابن حبيب وعلي الرضا وابن القيم والذهبي والسيوطي وغيرهم مع أن الطب الحديث لم يعد يعترف بهذه النظرية، انظر: المرجع السابق ص٢٨.

(٢) ابن حبيب الإمام العلامة، فقيه الأندلس، أبو مروان، عبد الملك بن حبيب بن سليمان بن هارون بن جاهمة بن الصحابي عباس بن مرداس، السلمي العباسي الأندلسي القرطبي المالكي، أحد الأعلام، ولد في حياة الإمام مالك بعد السبعين ومئة، وكان موصوفاً بالحذق في الفقه، كبير الشأن، بعيد الصيت، كثير التصانيف إلا أنه في باب الرواية ليس بمتقن، قال أبو القاسم بن بشكوال: قيل لسحنون: مات ابن حبيب، فقال: مات عالم الأندلس! بل ـ والله ـ عالم الدنيا. سير أعلام النبلاء، الذهبي ١٢/ ١٠٢. وانظر ترجمته في: المرجع السابق ص١٣ وما بعدها.

(٣) المسند برقم (٢٤٨٨٤)، طبعة بيت الأفكار الدولية، وقال محقق (خمسون فصلاً في التداوي والعلاج والطب النبوي، لابن مفلح) عادل آل محمد ص١٣: أخرجه الإمام أحمد ورجال الإسناد كلهم ثقات.

علاقة بصحة الإسلام، بحيث يضع القواعد الكلية لهذا الباب المنبثقة من التصور الإسلامي ويترك ما سوى ذلك لجهد البشر.

تقوم صحة الإنسان في التصور الإسلامي على أصول إسلامية مهمة بحيث تكون هذه الأصول الإطار الإرشادي لجانب الطب، ويعارضها أصول علمانية ترتبط بالتصور العلماني الذي تأثر به المتغربون فيتحرك الطب هنا مع البدن، وكأنه جسم مادي لا روح له، يكفي عندهم اكتشاف المرض ودوائه وعندها يتخلص الإنسان من أمراضه ويعيش سعادته الدنيوية، بينما واقع البشرية يكشف عن تطور المرض مع تطور الطب، بل ظهور أمراض جديدة لم يعرفها العالم من قبل واستعصى بعضها عن العلاج، مما جعل هذا الأمل المقطوع عن الإيمان بالله وهماً وزيفاً، ولهذا يعارض التصور الإسلامي النظر للإنسان كجسم مادي فقط غير مرتبط بروح تحتاج لقيم وإيمان، وبهذا يتكامل الطب في الإطار الإسلامي مع جانب القيم والدين، فالطب في الإطار العلماني ينظر للإنسان مفصولاً عن حاجته للإيمان وعن حاجته لتشريع سماوي، لهذا يتم علاج البدن والنفس دون مراعاة لعلاقة البدن بالروح، ويتم بحث ذلك دون مراعاة للحلال والحرام والقيم.

وفي هذا الإطار يأتي الإرشاد النبوي في أبواب صحة الإنسان مرتبطاً بهذا التصور الإسلامي الشامل، تلك الصحة التي تعد نعمة من الله سبحانه، ومن ثم فحفظها يرتبط بالإيمان بواهبها، فعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال النبي ﷺ: «**نعمتان مغبون فيهما كثير من الناس: الصحة والفراغ**»[(١)]، يقول د. محمد البار: «فلا غرو إذن أن يهتم نبي الإسلام ﷺ بتنبيه المؤمنين على نعمة الصحة، واتخاذ جميع التدابير للمحافظة عليها...»[(٢)].

وعندما يأتي التوجيه النبوي في باب صحة الإنسان، فهو يأتي من قبل العليم الحكيم، ولهذا يأتي الإرشاد النبوي ليعالج أكثر من جانب بسبب الشمول والتكامل النابع من علم المرشد وحكمته، فيتجاوز بذلك المسألة الجزئية إلى

---

(١) البخاري، كتاب الرقاق، باب لا عيش إلا عيش الآخرة، برقم (٥٩٣٣).

(٢) من مقدمة د. البار لكتاب الطب النبوي لابن حبيب ص٥، وانظر: مقدمة خمسون فصلاً في التداوي والعلاج والطب النبوي، لابن مفلح، بعناية عادل آل محمد ص٧.

جوانب كلية يعالجها دون أن ينتبه لها الإنسان، ولذا نجد الالتزام بحديث واحد من أحاديث المصطفى ﷺ الوقائية يمكن أن يقي ملايين البشر من مجموعة من الأمراض، مثل النهي عن التبول والتغوط في الماء الراكد، فهناك خمسمئة مليون مصابون بالبلهارسيا التي يمكن الوقاية منها بتنفيذ هذا الحديث، فكيف لو التزم الناس بكل ما جاء عن الرسول ﷺ[١].

الإطار العلماني وأثره في مجال التداوي الجسدي والنفسي:

تؤكد فلسفة العلم وجود انقطاع تام بين علم الطب القديم وعلم الطب الحديث، فذاك له نسقه وهذا له نسقه، أساس القديم المذهب الحيوي الكلي بنزعته العضوية، يقابله الطب الحديث بأساسه المادي ونزعته الآلية، العضوية تعد الفارق بين الحيوان والجماد فارقاً في الطبيعة بخلاف الحديث، فتراه فارقاً في الدرجة فقط بحيث ترد الظواهر البيولوجية إلى فيزيقية وكيميائية، العضوية ذات نظرة واحدية كلية إلى الإنسان تراه كـ«بنية متكاملة» بخلاف الحديثة التي تُجَزئه[٢].

يتعايش في الطب القديم أنماط مختلفة من العلاج مثل: السحر والتمائم والأعشاب والتجريبي، وقد كان للجوانب غير العلمية منه أثرها ـ رغم غيبيتها ـ في استثارة الطاقات الكامنة في الإنسان للشفاء، وذلك بتركيزها على الجانب المعنوي، وقد رفضها العلم الحديث، بينما الحديث التجريبي يرفض أي شريك في العلاج؛ إما لاستحالة التعايش مع الخرافة أو لعدم خضوعها للتجريب[٣]، وهنا يدخل التصور الإسلامي الوسطي، ليقدم النموذج الصحيح، فهو مع الطب الحديث في اعتماد الدواء العلمي، وسبقه في رفض الخرافة أو الشعوذات المحرمة حتى وإن نفع بعضها في ظاهر الأمر، ولكنه لا يتخذ هذه الخرافات ذريعة لنفي الحق، وهو أهمية الأدوية الروحية الصحيحة فيكون طريقاً ثالثاً، فيمنع السحر ويصدق بالغيب لورود النص به ويعتد بالتجريبي.

---

(١) من مقدمة د. البار لكتاب الطب النبوي لابن حبيب ص٦، وانظر: الطب النبوي والعلم الحديث، د. محمود النسيمي ص٥.

(٢) انظر: في فلسفة الطب، د. أحمد صبحي، د. محمود زيدان ص٧ ـ ١٣.

(٣) انظر: المرجع السابق ص٢٠.

أما الاتجاهات الفلسفية العلمانية فقد رفضت هذا الطريق الوسط، وأسسوا لمجال طبي رغم دعواه العلمية، إلا أنه في حقيقته يتأسس على أصول الفلسفة المادية، ومن ذلك ما نجده في كتاب «كلود برنار» مدخل: «الدراسة الطب التجريبي» ممثلاً للطب البدني، أو في كتب «فرويد» ممثلاً للطب النفسي.

فقد رفض «كلود» المذهب الحيوي، ولكنه تبنى المذهب المادي الآلي، ومع تبرئة كلود طبه من المذهبية، إلا أنه في الحقيقة يتبنى المقولات المادية، ومن ذلك إشارته لمبدأ الحتمية وإدخالها الطب، كما أن التطرف في العلمية يقود إلى صورة من المذهبية مع النزعة العلمية المغالية لعلم الطب الحديث تُدعى «التعالمية أو العلموية ـ Scientism»، فهي تقوم على قواعد تجريبية جيدة، إلا أنها قد تتحول مع هؤلاء المتعصبين إلى علموية[1]؛ أي: إلى مذهب علماني لا علاقة له بالعلم.

لقد قامت الفلسفة العلمية المادية بنقد النسق القديم لعلم الطب من أجل التحول نحو المادية، ومن ذلك نقد الغائية، وبنقدها ينفتح الباب للمادية الميكانيكية الحتمية[2]، ونقد وجود القوة الحيوية، والأجسام الحية والجامدة شيء واحد، والفارق بينهما في الدرجة وليس في الطبيعة[3]، وهما خاضعان للحتمية، ويذكر ليدرمان في كتابه: «الفلسفة والطب» الوجه المادي الحديث وأساسياته وأصوله، وهي «المادة هي الوجود الوحيد؛ أي: مبحث علمي لا بد أن يلتزم بالتفسير المادي وإلا عد مبحثاً غيبياً غير علمي، إذ المادية مرادفة للتفكير العلمي، الفارق بين الجماد والحي، إنما هو في التركيب الكيمائي، وهو فارق في الدرجة لا الطبيعة»[4].

تفيد المقارنة بين النسقين القديم والحديث في الطب «أن النزعة التجريبية

---

(١) انظر: في فلسفة الطب ص٣٠ ـ ٣٣.

(٢) انظر: المرجع السابق ص٣٢ ـ ٣٣.

(٣) انظر حول نقد إنكار وجود معنى مميز للحياة، وأن هذه آراء تجاوزها الطب المعاصر الذي عاد إلى تأكيد المقولة بالفارق في الطبيعة لا في الدرجة بين الكائنات الحية والأجسام الجامدة، المرجع نفسه ص٥٠ ـ ٥٣.

(٤) انظر: المرجع السابق ص٣٨ ص٤٤، وانظر: فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاحتمية، د. يمنى الخولي ص٢١٠ وما بعدها.

في الطب الحديث لم تحرره من كل تصور فلسفي؛ لأن هذه النزعة المستندة إلى مقولة: «ما ليس تجريبياً فهو ليس علمياً» إنما هي بدورها اتجاه فلسفي تعارضه مذاهب فلسفية أخرى متكافئة معه.... وتكشف عن بعض السلبيات في المسيرة الطبية الحديثة دون أن تبهرنا إنجازاتها إبهاراً يغشي أبصارنا»[١].

أثر الأسس الفلسفية للممارسة الطبية الحديثة:

أولاً: أثر التجزئة والنظرة الجزئية لكل عضو، وتخصص طبيب لكل عضو، وذلك قد يكون له صلة بالرؤية المادية التي تنظر للمادة على أنها عناصر منفصلة يمكن دراستها وهي مفككة، بينما الإنسان كل مركب من أجزاء، وهنا ترابط انتبهت له الممارسة الطبية المعاصرة[٢]، فكيف إذا أضافت لذلك النظر للإنسان بعيداً عن حاجته للدين.

ثانياً: ومن آثارها الفصل بين الجسم والنفس، كأنهما كائنان غريبان في ذات واحدة وكيان واحد، وقد تركت أثراً بالغاً على الطب، حتى غدا لفظ الطب البشري مرادفاً للطب الجسمي دون اعتبار للنفس، وقد عزز ذلك علم النفس الفسيولوجي، وكما يقول كارليل: لقد دفعت الحضارة الأوروبية ثمن ذلك: انتصار العلم وانحلال الإنسان. بل قد كشف الطب المعاصر أثر النفس على الجسد[٣]، بل الأثر المعنوي الإيماني وفي ذلك يقول كارليل: «في جميع البلدان والأزمان آمن الناس بالشفاء من المرض في أماكن مقدسة، غير أن تيار العلم في القرن الثالث عشر/التاسع عشر جعل هذا الإيمان يختفي اختفاء تاماً؛ لأنه في نظر العلم مستحيل الحدوث، غير أن الملاحظات خلال الخمسين سنة الأخيرة أضعفت الإصرار على هذا الموقف. إنه في خلال فترة وجيزة تلتئم الجروح بأسرع من المعدل المقرر لها وتختفي الأعراض الباثولوجية ويسترد المريض عافيته، هذه الظواهر تدل على الأهمية البالغة للنشاط الروحي الذي أهمل الأطباء أمره إهمالاً تاماً»[٤].

---

(١) المرجع السابق ص٤٥.

(٢) في فلسفة الطب ص٤٧، وانظر: الإنسان ذلك المجهول، ألكسيس كاريل ص٦٠، ترجمة شفيق فريد.

(٣) انظر: المرجع السابق ص٤٨.

(٤) الإنسان ذلك المجهول، ألكسيس كاريل ص١٧١.

هذا في الجانب الجسمي، «والأمر في الأمراض النفسية أشد وضوحاً، فقد ذهب كارل يونج إلى أن أكثر من نصف مرضاه بعد منتصف العمر كان الدين عاملاً مؤثراً في شفائهم. وهكذا تبنى الطب المعاصر مقولات فلسفية كانت طابع الطب القديم تتلخص فيما يلي:

١ ـ الصلة العضوية بين النفس والجسم.

٢ ـ الطب الإيكولوجي بالاعتراف بأثر البيئة الطبيعية والاجتماعية على صحة الإنسان.

٣ ـ الاعتراف بأثر الجانب المعنوي ممثلاً في الدين ودوره في الشفاء»[(١)].

وإذا كانت الكتابات الفكرية لا تصرح بأثر الدين عموماً والطب النبوي خصوصاً في الشفاء، فإن الطب الإسلامي يتجاوز هذا التلميح الخجول إلى التصريح بدوره ومكانته الحقيقية، ومن ذلك أثر الرقية: ويرى الدقر أن أثر الرقية الحسنة تكون بأحد أمرين: الإيحاء الذي يرفع معنويات المريض، والطب الحديث يُقرّ بدور الإيحاء، والأمر الثاني: المعونة الإلهية بإجابته سبحانه دعوة المضطر، وكلما حسنت صلة العبد بربه كانت له من الأدوية غير ما يجده من لم تكن له تلك الصلة، وهذا باب اعترف به حتى بعض عقلاء الغرب حيث قال أحدهم: «دلت الإحصائيات أن ٨٠٪ من المرضى في جميع المدن الأمريكية، ترجع أمراضهم إلى حد كبير إلى مسببات نفسية وعصبية. ومما يؤسف له أن كثيراً ممن يشتغلون بالعلاج النفسي يفشلون؛ لأنهم لا يلجؤون إلى بث الإيمان بالله في نفوس المرضى مع أن الأديان جاءت لتحريرنا من هذه الاضطرابات. .»[(٢)].

ثالثاً: وقد كان من آثارها أيضاً التسلط على جسد الإنسان، كما تم التسلط على الطبيعة، حيث كان هدف المنهج العلمي بغلوه المادي السيطرة على الطبيعة، ثم تجاوز ذلك إلى التدخل في طبيعة الإنسان الداخلية، وأداء أعضائه

---

(١) في فلسفة الطب ص٤٩.

(٢) انظر: روائع الطب الإسلامي، الجزء الأول: القسم العلاجي، د. محمد الدقر ص٣٠٣ ـ ٣٠٥ وما بين القوسين ص٣٠٥، وانظر كلام ابن القيم حول هذا الموضوع: زاد المعاد ٤/ ١٥٠.

الباطنية لوظائفها البيولوجية لا من أجل التخلص من علة فيها، بل بالتعديل فيها حيناً، وبإيقاف عملها أحياناً[١].

في الجانب النفسي:

يدخل الجانب النفسي ضمن ما سبق من قضايا، ولكنه يتميز عنه بقضايا أشدَّ تعقيداً وأكثر خطراً، وقد ظهر العلاج النفسي الحديث في نهايات القرن الثالث عشر/التاسع عشر في الأجواء السابقة نفسها، وبقدر التقدم المهم الذي أحرز في هذا الجانب، إلا أن أثر البيئة العلمانية والمادية على هذا المجال، لا سيّما مع بروز الإلحاد في رموز مهمة في هذا المجال قد تسبب بوعي أو بغير وعي في الإضرار بمنافع هذا العلم وتقريبه للإلحاد والمادية.

كما سبق فقد اتصف العلم في القرن الثالث عشر/التاسع عشر بما يمكن أن يُطلق عليه بالمادية العلمية التي ترى أن الحقيقة كلها تكمن في المادة، وإن كان العلم في القرن الرابع عشر/العشرين قد وقعت له تغيرات جوهرية، لا سيّما في عملية إبعاد تدريجي للإنسان عن المادية[٢]، وقد كان من بين خصائص المادية العلمية «الحتمية والميكانيكية» التي انتقلت إلى مدارس مشهورة لعلم النفس ومن ثم الطب النفسي مثل «التحليل النفسي» و«السلوكية»، وهي جميعاً تتفق مع التصور المادي للطبيعة البشرية[٣]، ومع ذلك فهناك تحولات تنزع لتخفيف هذا الطغيان للمادية على علم النفس وعلى الطب النفسي، ومع هذا التخفيف من شأن المادية فتبقى مشكلة الإطار العلماني للفكر الغربي الذي تقع فيه مثل هذه التطورات في ميدان العلم.

وقد تكون الفرويدية من أشهرها في الغرب وقد حملت «طابع العصر من نزعة علمية تستبعد أي دور للغيبيات سواء في تشخيص المرض أو في العلاج»[٤]، إلا أن العلاج النفسي في القرن الرابع عشر/العشرين بدأ يبتعد عن

---

(١) انظر: المرجع السابق ص٥٣.

(٢) انظر: نحو وجهة إسلامية لعلم النفس، أ.د. فؤاد أبو حطب ص١٣٩ ـ ١٤٠، من أبحاث ندوة علم النفس، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

(٣) انظر: المرجع السابق ص١٤٧ ـ ١٤٨.

(٤) في فلسفة الطب ص١٠٨.

هذا الطابع، فكما «تحرر العلم بعامة من وصاية المذهب المادي، كذلك تجاوز الطب النفسي أفكار فرويد في التحليل النفسي وأولها استبعاد دور الدين في العلاج من الأمراض النفسية، وتمثل أول تمرد من زميله كارل يونج في عبارته: أن كل المرضى الذين استشاروني خلال الثلاثين سنة الماضية من كل أنحاء العالم كان سبب مرضهم نقص إيمانهم وتزعزع عقائدهم ولم ينالوا الشفاء إلا بعد أن استعادوا إيمانهم، وفي عبارة أخرى يقول: من بين مرضاي بعد منتصف العمر ـ فوق سن الأربعين ـ لم يحل بواحد منهم المرض، إلا لأنه افتقد ما تمنحه الأديان لمعتنقيها، ولم يستعد واحد منهم الصحة إلا باستعادته الإيمان الديني»[١].

بعض مشكلات الطرح التغريبي حول المجال الطبي والتداوي:

أين هي المشكلات في هذا الباب؟

١ ـ تأتي أولاً من رفض اشتغال الطب ضمن المجال الإسلامي، بحجة أن العلم لا دين له، فقد ينجح في الطب المؤمن والكافر، وهؤلاء لا يفرقون بين ما يهدي الله له البشر من الاكتشافات والنجاحات وبين كيفية تبيئتها في المجال الإسلامي، وذلك أن الإسلام عندما جاء، فإنما جاء ليؤسس لحياة جديدة تهتدي في جميع شؤونها بهدي الإسلام، ومن ذلك أهمية الحركة ضمن مجال التصور الإسلامي للإنسان وبدنه وروحه وصحته وعلاقته بمن حوله وعلاقته بخالقه، والحركة ضمن التشريع الإسلامي للحلال والحرام والقيم والأخلاقيات، وبهذا يكون مجال الطب أنفع للمسلم، والعالم بدأ يدرك أهمية الدين لرعاية هذا المجال، فقد أصاب الغرور مسيرة العلم الحديث مما جعله ينغمس في ماديته، ومن ثم اختزال الإنسان في هذا الجانب، فظهرت تعقيدات لم تفلح فيها الرؤى المادية والعلمانية في علاجها «وإذا كانت القيم الدينية والخلقية قد استدعيت على عجل بعد أن استفحل مرض كـ«الإيدز»، فإنها قد استغيث بها لتنقذ ضحايانا من «الهيروين» والمخدرات بعد أن تبينت آثارها النفسية المدمرة حتى في أكثر الدول تبنياً للعلمانية. . . . وحينما يكون العجز عن حل المعادلة الصعبة بين كفالة حرية

---

(١) المرجع السابق ص١٠٨.

الفرد من جهة، وبين صيانة قيم المجتمع من جهة أخرى، فإن التشريع يقف عاجزاً ولا يجد أولو الأمر مناصاً ـ حتى لو كانوا علمانيين ـ من طلب العون من الدين»[١].

٢ ـ وتأتي ثانياً من الإصرار على البقاء في ظل الظواهر المادية دون ربطها بمدبر الأمور سبحانه، فمع انفصال العلم عن الدين وقع الانحراف في باب الربوبية بحيث تنسب كل الأحداث لأسبابها الطبيعية مع إغفال تام لما وراء ذلك، ومن ثم إحالة المريض مثلاً في اعتماده على السبب المادي وعدم النظر فيما وراء ذلك، فيقطعون الصلة بين المريض وبين ربه حتى في أشدّ حالات الإنسان ضعفاً وفقراً واحتياجه لعون الله سبحانه، ولا يعني هذا التنكر للأسباب التي وضعها الله في الأدوية، بل إن حديث التداوي يرشد لذلك بصراحة تامة، وهكذا يجتمع في التصور الإسلامي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ﴿٨٠﴾﴾ [الشعراء: ٨٠] مع قول الرسول ﷺ: «**ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء**».

٣ ـ وتأتي ثالثاً من رفض الأسباب المعنوية للأمراض، لا سيّما في رفض ما كسبت أيدي الناس، وهو أوسع في مجال النفس، فهناك رفض لما ورد من أسباب صرّح بها الدين عن المرض النفسي لا سيّما الذنوب بكل أشكالها أو الأثر الذي يأتي من قبل السحر والحسد، ومن ثم إنكار العلاج النبوي لهذه الأمراض، لا سيّما: العلاج بالرقية، والدعاء، والصدقة، وغيرها، وذاك يرتبط برفضهم للتصور الديني عن النفس والروح وعلاقة ذلك بالطاعات والمعاصي وعلاقة النفس بالجن وبالابتلاء وبغيرها من الأمور التي جاء الدين بذكرها وبيان الحق فيها، وهذه أمور لا يستطيع البشر إدراك حقيقتها بأدواتهم البشرية، ومن ثمّ فهم في حاجة لمصدر آخر يعرفهم بها.

نموذج عن الإشكال التغريبي في هذا الباب:

النموذج الأول: يمكن ذكر مثال عن طلب علاج المشكلات النفسية **كالقلق**، وهي حالة انتابت الإنسان المعاصر، وهي تجد علاجها في الطب النبوي في ظل التصور الإسلامي القائم على تحقيق الصلة الإيمانية العميقة بالله

(١) المرجع السابق ص١٠٩.

سبحانه[١]، ولكن التيارات التغريبية لا تتحمس لمثل هذا العلاج، وعندما تبحث عن العلاج في العلم الحديث تبالغ هذه التيارات في الاحتفاء بالجوانب اللادينية منه والإلحادية لا سيّما المثال الذي يُذكر هنا:

لقد كوّن «غالي شكري» الماركسي خليطاً مميزاً من العلاج النفسي لظاهرة القلق أثناء دراسته لفكر أستاذه «سلامة موسى» يجمع بين التماسه الثناء لمواقف أستاذه سلامة موسى الفرويدية ـ الداروينية وبين مواقفه الماركسية التي يقدمها كبديل أفضل لمعالجة القلق، فأستاذه يميل لفرويد مع خليط من الداروينية الاجتماعية بينما يذهب «غالي» إلى الماركسية، وبهذا يَعرض هنا رأيين للعلاج النفسي التغريبي بشكل مختصر كما عرضها غالي شكري.

يستعرض «غالي شكري» الماركسي علاج القلق من خلال دراسته لسلامة موسى الذي تقلب بين علماء النفس الغربيين، مثل «فرويد» و«بافلوف» و«واطسن»، حيث كان سلامة موسى أول حياته أقرب لفرويد بخلاف تلميذه «غالي» حيث كان لماركسيته متحمساً لبافلوف[٢]، وقد «أثبت بافلوف أن «ما يحدد أساساً شعور الإنسان ليس جهازه العضوي وظروفه البيولوجية، كما يعتقد الماديون السطحيون ورجال التحليل النفسي، بل ما يحدده على عكس ذلك المجتمع الذي يعيش فيه الإنسان والمعرفة التي يحصل عليها منه، فالظروف الاجتماعية للحياة هي المنظم الحقيقي للحياة العضوية والذهنية». وبذلك أكد بافلوف ما تقوله الماركسية بأنه ليس شعور الناس هو الذي يحدد وجودهم، بل إن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد شعورهم»[٣].

وقد قدم «سلامة موسى» كتابه: «محاولات سيكلوجية» كمحاولة علمية نفسية لدراسة المجتمع وعوامل تغيره، ويقابل في أثناء الدراسة مجتمعاً بعواطف حائرة، كالقلق والخوف، والفراغ، واليأس. ومع معالجات سلامة الفرويدية الداروينية، فإن غالي يحولها للماركسية فيقول: «وعدم الاستقرار النفسي، هو

---

(١) انظر: العلاج النفسي لدى ابن القيم، أ. أحمد المطيلي ص٧ وما بعدها من أبحاث ندوة علم النفس، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
(٢) انظر: سلامة موسى وأزمة الضمير العربي، د. غالي شكري ص١٧٨.
(٣) المرجع السابق ص١٧٩.

الدلالة الأولى لعدم الاستقرار الاقتصادي»[١]، فالقلق «الذي اختلفت المدارس النفسية البرجوازية في تفسير نشأته ليس «توتراً غريزياً» كما يقول فرويد، وليس «ضعفاً عاماً في الجهاز العصبي أو خطأ في التركيب العضوي كاختلال في الأوعية الدموية أو في القلب» كما تقول المدارس السلوكية. إن القلق ـ كما يرى هندرسون وجيلزيا ـ «هو خلاصة المواقف الإحباطية» المعوقة، كالحالة الاقتصادية، والفشل في الحب أو الزواج أو العمل، أو أسلوب التربية الخاطئ. والحق أن هذه الأشياء جميعها هي وجوه مختلفة للتكوين الاقتصادي الواحد»[٢]، فيكون علاجها الماركسي كما هو المعتاد بتبني الماركسية التي تغير هذا الاقتصاد الذي يسبب القلق. أما «سلامة موسى» فيميل لـ«فرويد» أكثر ويجمع معه بعض أصول الدارونية الاجتماعية، فشارك في بعض الهيئات الاجتماعية لمعالجة صور من هذا القلق النابع عن الأزمة الجنسية، ورأى تحت تأثير فرويد تخفيف الفصل بين الجنسين وتيسير الاختلاط، «ففي المجتمع العلمي يعيش الذكور مع الإناث منذ ميلادهم إلى وفاتهم، لا ينفصل جنس عن الآخر؛ لأن هذا الوضع الطبيعي الذي تصرخ به الطبيعة. والمجتمع الذي يعارض الطبيعة مجتمع فاسد. وهو لن يستطيع أن يهزمها؛ لأن الطبيعة ترد اللطمة، فيكون من الانفصال بين الجنسين تلك الشذوذات الجنسية التي شاعت في أمم شرقية عديدة، بل قد يكون الجنون...»[٣].

وكتعليق مختصر لا بد من التفريق بين علم النفس الصحيح والنافع والمتطور يوماً بعد يوم على أيدي العلماء وبين المشكلات التي أحاطت به بسبب العلمنة والمادية والإلحاد في البيئة الغربية أو بسبب التغريب في البيئة الإسلامية، فالمتغربون يتخذون من مشكلات هذا العلم أداة لمهاجمة الدين مباشرة، أو بصورة غير مباشرة بجر المشكلات النفسية هنا إلى مجال علاجي لا علاقة له بالعلاج، مثل ربط المشكلات النفسية بالجنس مع الفرويديين المتغربين. ومن ثمّ الدعوة للاختلاط كما سبق تصور «موسى» للمجتمع العلمي الطبيعي، فإن الشذوذ والقلق هو أكثر وضوحاً في المجتمعات الغربية التي تبنت

---

(١) انظر: المرجع السابق ص١٨١.
(٢) المرجع السابق ص١٨٢.
(٣) المرجع السابق ص١٨٣.

هذا العلاج، ومن ذاك العاقل الذي ينكر حجم الشذوذ في بيئات ساد فيها التعري والاختلاط؟ ولهذا يتحول العلاج مع الماركسي شكري إلى علاج اقتصادي، فسبب القلق يعود بحسب الرؤية الماركسية إلى الاقتصاد، ولذا يكون العلاج أيضاً بتغيير طبقي يعالج الوضع الاقتصادي الذي تسبب بهذا المرض، وهكذا ينتقلون من مرض لمرض وهم يحسبون أنهم يتبعون أفضل العلوم الطبية النفسية في معالجة القلق، ومع ذلك لم يظهر أثر نافع لذلك، وقد رأينا شهادات لعلماء النفس المعالجين ـ مثل يونغ ـ أن المشكلة ترتبط حقيقة بفقد الدين في المجتمع الحديث.

النموذج الثاني: يمثل النموذج الثاني مشكلة عدم التفريق بين الأنواع الثلاثة من العلاج: العلاج النبوي والعلاج العلمي والعلاج السحري، فنقصد بالنبوي ما جاء ذكره في الطب النبوي مرفوعاً لرسول الله ﷺ، والعلاج العلمي ما قام على المنهج العلمي التجريبي التطبيقي، والسحري ما قام على الخرافة والاحتيال والاستعانة بالجن، ويعد كتاب «د. عبد المحسن صالح» «الإنسان الحائر بين العلم والخرافة» من الكتب الجيدة التي تحارب الجانب الخرافي والسحري، وهو أمر من صلب المنهج الإسلامي الذي شدّد في النهي عن هذا النوع، لا سيّما إذا خالطه السحر، وهو بهذا يدفع المسلم نحو النافع له من علاج ديني أو دنيوي صحيح، ولكن قد يختلط الأمر على بعض من لا يحيط علما بالتصور الإسلامي، وبسبب نفوره من السحر والخرافة يشتط فيقيس ما جاء به الشرع بمثل هذا النوع، ويتعمق عند بعضهم عندما يظن أن ما جاء به الدين هو ما يحصل من مدّعي الولاية من علاجات ينسبونها للدين، مع أن حالهم بعيدة عن ذلك؛ فقد تلبسوا بالبدع والمفاسد التي نهى عنها الدين، فتكون هذه الأحوال مدعاة لشطط آخرين في نبذ العلاج الديني.

ففي أثناء حديثه عن التعاويذ المحرمة يدمج معها قضايا هي من الرقية الشرعية الصحيحة، ومن ذلك: «يقوم الطب الخرافي في أحيان كثيرة على تعاويذ وأحجبة، ووضع يد الشيخ المداوي على موقع الجزء المريض مع تمتمة ودعوات قد تكون غير واضحة، ولا مفهومة»[1]، ويقول بعد ذلك: «ومن الغريب حقاً أن

(١) الإنسان الحائر بين العلم والخرافة، د. عبد المحسن صالح ص٧٨.

كثيراً من المتعلمين والمثقفين «ودعك من العوام»، لا يزالوا يعتقدون حتى الآن في أن بعض الأمراض النفسية والعصبية تنشأ أساساً من مس الجن أو العفريت للإنسان، أو أنه يتقمص جسده، . . .»[١]، ومع خلطه بين الرقية الشرعية وغير الشرعية يقع في إشكال آخر، حيث يظهر من كلامه إنكاره للمسّ وأثره في الأمراض النفسية مع ثبوته بنصوص شرعية.

وبقدر ما نؤكد منع الإسلام من التداوي السحري أو الخرافي أو المحرم نثبت ما جاء إثباته في الطب النبوي من أبواب العلاج الشرعية التي دلنا عليها رسولنا الكريم ﷺ، والعجيب أن العالم اليوم يعود للأدوية الطبيعية مع أن الطب النبوي قد جاء بالكثير منها[٢]، ويعودون للشرق الأقصى[٣] ويتقبلون أدويته بديلاً عن أدوية الحضارة المعقدة ومع ذلك يتركون ما أرشد له الرسول ﷺ في الصحة وحفظ النفس والعقل وغيرها من أمور الوقاية العلاجية.

وبعد، فإن الطب وإن كان من علوم الدنيا إلا أن له أصولاً ترتبط بالتصور الإسلامي، وما كانت هناك مشكلات في الزمن الماضي حول هذا الباب باستثناء نوعين من التداوي، وهما التداوي بحرام أو التداوي بالسحر، ومع ظاهرة العلمنة للعلوم دخل أثرها إلى الطب أيضاً، ومن ذلك ما دخل باب التداوي من المشكلات تحت مسمى العلمية، وهي غالباً إما بنفي ما لم يحيطوا به علماً، من مثل نفي الرقى الشرعية والأدوية النبوية، أو بفتح الباب لأدوية محرمة جديدة تحت مسمى العلمية مثل بعض صور العلاج النفسي. وقد شارك المتغربون في هذا الباب، فصرنا نقرأ ونسمع عن مشكلات الكبت ودورها في العُصاب والعلاج لها يكون بإزالة الكبت بطرق ابتدعوها، وإذا بها في حقيقة أمرها ترتبط بتصور إلحادي. ومن هنا جاء خطر التعامل مع الطب المُعَلْمَن دون جهد في التنقية لا سيّما في باب الطب النفسي. نترك هذا المثال وننتقل إلى مثال جديد من الانحراف التغريبي في باب الشريعة.

---

(١) المرجع السابق ص٨١.

(٢) انظر: الأسس الإبستمولوجية لتاريخ الطب العربي. رؤية معرفية في تاريخ الحضارات، د. خالد حربي ص١٤٧.

(٣) انظر: في فلسفة الطب ص٤٦.

الثالث: في باب حكم التعامل بالربا:

القسم الأول: مدخل:

يأتي الاقتصاد كأحد الأبواب التي دخلها العلم الحديث فرتب أوضاعها، وجعل لها شأناً مهما في العصر الحديث، وأصبح لهذا العلم نظرياته ومذاهبه ومدارسه وعلماؤه ومناهجه، وله كليات وجامعات تهتم به فضلاً عن مراكز البحوث ومعاهدها المهتمة بالشأن الاقتصادي، فضلاً على أن التطورات الحديثة قد وضعت الاقتصاد في قمة الاهتمامات البشرية، وهناك جانب كبير من هذا العلم يدخل في حيز العلم الصحيح والمقبول الذي أبدع فيه الغرب.

ولا شك أن في ذلك مكاسب مهمة للبشرية بتحسين وتنظيم أحوالها المادية، لا سيّما مع كل هذه التعقيدات التي صاحبت تغيرات الأحوال المادية في العصر الحديث، ولكن بسبب ارتباط هذا العلم بالتحولات الغربية ـ لا سيّما من جهة تأسيس الحياة بكل مناشطها بعيداً عن الدين وأصوله الكبرى ـ جعلها ذات مشكلات خطيرة، لا سيما للمسلمين الذين يؤسسون حياتهم على أصول دينهم.

ومن أخطر المسائل التي ارتبطت بعلم الاقتصاد الحديث إدخال الربا عنصراً أساسياً في النظام الاقتصادي[(١)]، وذلك أنهم جعلوا من هذا النظام أشبه بالبناء الذي يعتمد على مكونات لا يستقيم إلا بها، ومن ذلك الربا الذي جعلوه عنصراً أساسياً في هذا النظام وأصلاً مهما من أصوله تحت اسم الفائدة، بينما يعد الربا في النظام الإسلامي أشبه بالتيار الجهنمي الذي يعاكس بالفعل انسياب الخير في الاقتصاد[(٢)]، فهي نقلة كبيرة وخطيرة لوضع الربا في تاريخ البشرية، الذي كان في الأساس عملية مرذولة أغلب تاريخها، وارتبط بفئات معينة اشتهر عنها التعامل بالربا لا سيّما اليهود، حتى جاء الاقتصاد الحديث ليقلب الوضع ويدخل هذه المعاملة الخبيثة ضمن المعاملات المحمودة، بل الضرورية للتقدم

---

(١) (النظام الاقتصادي هو الهيكل العام الذي تجتمع فيه مقومات الحياة المادية للإنسان، ومن ثم يقال بأن الاقتصاد هو «العلم الذي يدرس سلوك الإنسان في معيشته العادية، أو في شئون معاشه») [وضع الربا في البناء الاقتصادي، د. عيسى عبده ص٥٣].

(٢) انظر: المرجع السابق ص٣٩.

الاقتصادي، فكيف حدث هذا التحول تحت دعاوى العلمية؟ وما أبعاده في العالم الإسلامي؟

من بين أهم المداخل التي دخل بها الربا داخل النظام الاقتصادي مدخلاً العلمانية والعلمية، فمن خلال العلمانية تم إقصاء التوجيه الديني عن المناشط الجديدة التي بدأ تأسيسها على العلم، وعندما انفلت العلم الحديث عن الدين انطلق ـ لأن الدين الذي كان يقيده ليس هو الدين الحق، بل دين محرف ـ ولكن انطلاقته دون توجيه رباني واعتماده فقط على الوهم بقدرة العلم على تصحيح المسار جعله يشتط في باب المعاملات المحرمة، فأدخلها هذا العلم الجديد ضمن البناء الاقتصادي تحت مسمى العلمية، مما يجعل الاعتراض عليها من باب الاعتراض على العلم.

وفي مقابل هذا الشطط الذي أدخل المعاملات المحرمة ـ لا سيّما الربا ـ ضمن الاقتصاد جاء تيار آخر أكثر شططاً، فسّر تحت مسمى العلمية أيضاً ظاهرة الربا كظاهرة مرضية خطيرة، ووضع مقترحاته العلمية من أجل نزعها من النظام الاقتصادي. ويُعدّ النظام الاشتراكي لا سيّما في صورته الماركسية أبرز ممثل للتوجه الثاني يقابل في ذلك النظام الرأسمالي الذي يمثل التوجه الأول المدافع عن الربا، ويتكون من هذين النظامين أشهر التوجهات الاقتصادية الحديثة. وفي مقابلهما يظهر النظام الإسلامي للاقتصاد بخصائصه العظيمة، لا سيّما من جهة ربانيته وشموليته ومرونته[١]، ويبقى الجهد كبيراً وملحاً على علماء المسلمين في إخراجه للعالم، والعجيب أننا بينما نجد في المسلمين من يزهد في النظام الاقتصادي الإسلامي نجد من الغربيين من يلمح فيه «اقتصاداً فريداً يمكن للآخرين أن يجدوا فيه شيئاً ثميناً، ويقول: «إن التصور الإسلامي للحياة الاقتصادية في غاية التميز، وفي منتهى السمو الأخلاقي، وليس أقل فعالية من أي شيء قدمه الغرب المادي المتهور». ويقول أيضاً: «لو عرف الاقتصاديون الغربيون المزيد عن القرآن، لفهموا قيمة الاقتصاد الإسلامي». .يقول ذلك في معرض رده على هنتيغتون. .»[٢].

---

(١) انظر: خصائص إسلامية في الاقتصاد، د. حسن العناني ص١٩ وما بعدها، تقديم د. أحمد النجار.

(٢) الربا والفائدة. دراسة اقتصادية مقارنة، د. رفيق المصري، د. محمد الأبرش ص١٠.

ولكن للأسف فقد غلب على الكتابات العربية الجانب الوصفي والنقلي أو التحمس للخيار الرأسمالي أو الاشتراكي، فكانت تتحدث عن النظريات الغربية كما هي؛ أي: عما هو واقع، بينما يواجه الفكر الإسلامي جهداً أشق، وهو الكتابة عن الشيء المأمول أو عن الشيء الذي نفقده ونسعى للحصول عليه وفق التصور الإسلامي(١)، ويزداد الأمر صعوبة مع احتكار الغرب دراسة هذا العلم لأكثر من قرنين حيث عبّأه بكل خصائصه وظروف بيئاته هناك، متأثراً بالظروف الموضوعية والخلفية التاريخية والأخلاقية لتلك الأرض التي نشأ عليها. ورغم تباين الدراسات إلا أنها تصدر عن أصل واحد: الفصل بين النشاط الاقتصادي والأخلاق، فعالم الاقتصاد لا يعنيه أن يكون النشاط أخلاقياً أو غير أخلاقي، حراماً أو حلالاً، عدلاً أم ظلماً، وإنما يعنيه أن يحقق منفعته الآنية حتى ولو كان ذلك على حساب غيره وعلى حساب قيمه وعلى حساب دينه، وبهذا الفصل يتم إبعاد الدين عن التوجيه(٢).

الربا في الفقه الإسلامي:

قبل دراسة صورة تأثير النظريات العلمية الاقتصادية حول الربا في الفكر التغريبي أذكر باختصار تعريف الربا في الفقه الإسلامي مع الأدلة:

قال ابن قدامه في خلاصة مركزة هي خلاصة الفقه الإسلامي حول الربا: «الربا في اللغة: هو الزيادة. قال الله تعالى: ﴿فَإِذَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡهَا ٱلۡمَآءَ ٱهۡتَزَّتۡ وَرَبَتۡ﴾، وقال: ﴿أَن تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرۡبَىٰ مِنۡ أُمَّةٍۚ﴾؛ أي: أكثر عدداً، يقال: أربى فلان على فلان، إذا زاد عليه.

وهو في الشرع: الزيادة في أشياء مخصوصة.

وهو محرم بالكتاب، والسنة، والإجماع؛ أما الكتاب، فقول الله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ﴾ وما بعدها من الآيات.

وأما السنة، فروي عن النبي ﷺ أنه قال: «**اجتنبوا السبع الموبقات**». قيل: يا رسول الله ما هي؟ قال: «**الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا**

---

(١) انظر: خصائص إسلامية في الاقتصاد، أعدّه د. حسن العناني، وتقديم د. أحمد النجار ص١١.

(٢) انظر: المرجع السابق ص١٢ ـ ١٣.

بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات».

وروي عن النبي ﷺ أنه لعن آكل الربا، وموكله، وشاهديه، وكاتبه. متفق عليهما في أخبار سوى هذين كثيرة.

وأجمعت الأمة على أن الربا محرم»[١].

أدلة تحريمه في الكتاب والسنة:

ومن تأمل في الآيات والأحاديث الواردة في الربا عَلِم شدّة النهي وأهمية إبعاد الربا عن النظام الاقتصادي الإسلامي، وعن تعامل المسلم، فما وجد من تشديد فيه قلّ أن يوجد مثله في باب المحرمات، وهذا بعض ما ورد عنه في الكتاب والسنة:

اشتمل القرآن على اثنتي عشرة آية في الربا[٢]، صريحة في الربا وشديدة فيه:

قال ـ تعالى ـ: ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ ۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ۚ فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٢٧٥﴾ يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِى ٱلصَّدَقَٰتِ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴿٢٧٦﴾ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٧٧﴾ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۖ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٩﴾ وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ۚ وَأَن تَصَدَّقُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٨٠﴾ وَٱتَّقُواْ يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى ٱللَّهِ ۖ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿٢٨١﴾﴾ [البقرة: ٢٧٥ ـ ٢٨١].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً ۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿١٣٠﴾﴾ [آل عمران: ١٣٠].

---

(١) المغني، ابن قدامة ٦/٥١ ـ ٥٢، وانظر: التعريفات الفقهية وتحليلها عند الدكتور عمر المترك في: الربا والمعاملات المصرفية... ص٣٧ وما بعدها.

(٢) انظر: النظرية الاقتصادية في الإسلام...، فكري نعمان ص٢٢٥.

وقال ـ تعالى ـ: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا ﴿١٦٠﴾ وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿١٦١﴾﴾ [النساء: ١٦٠ ـ ١٦١].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا آتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُو عِندَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُم مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ ﴿٣٩﴾﴾ [الروم: ٣٩].

ونختار من الأحاديث النبوية الكثيرة بعضها:

فعن أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ قال: «**اجتنبوا السبع الموبقات**»، قالوا: يا رسول الله وما هن؟ قال: «**الشرك بالله، والسحر وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات**»[(١)].

وعن جابر قال: لعن رسول الله ﷺ آكل الربا ومؤكله وكاتبه وشاهديه وقال «**هم سواء**»[(٢)].

وعن عبد الله بن حنظلة غسيل الملائكة قال: قال رسول الله ﷺ: «**درهم ربا يأكله الرجل وهو يعلم أشد من ست وثلاثين زنية**»[(٣)].

عودة العناية بموضوع الربا وفوائده:

ومن أهم الصور التي تطغى على التعاملات الاقتصادية هي القرض بفائدة، وهي صورة بارزة في النظام المصرفي الحديث وتقوم عليها كثير من التجارات المعاصرة، فمن يحصل على قرض يُردّ بفائدة غالباً ما تكون محددة بنسبة معينة فـ«الفائدة هي الزيادة «في رأس مال القرض» في مقابل الزمن»[(٤)]. ولهذا السبب

---

(١) متفقٌ عليه، البخاري برقم (٢٧٦٦) كتاب الوصايا، باب قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴿١٠﴾﴾، ومسلم برقم (١٤٥) من كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها.

(٢) مسلم، برقم (١٥٩٨) من كتاب المساقاة، باب لعن آكل الربا ومؤكله.

(٣) رواه أحمد، ٢٨٨/٣٦ طبعة بإشراف د. عبد الله التركي، وقال المحققون: إنه ضعيف مرفوعاً ويصح موقوفاً على كعب الأحبار، وصححه الألباني في غاية المرام برقم (١٧٢) ص١٢٧، حيث قال إن له حكم المرفوع فمثل هذا لايقال بالرأي، وصححه في السلسلة الصحيحة برقم (١٠٣٣).

(٤) الربا والفائدة. دراسة اقتصادية مقارنة، د. رفيق المصري ص١٨.

أخذ موضوع الفائدة الربوية مساحة كبيرة داخل الفكر الاقتصادي العربي المعاصر، وكما يقول مفكر اقتصادي: «فإن الفائدة والربا من أكثر المسائل تعرضاً للجدل في الدين والاقتصاد، حتى يومنا هذا»، وقد ظهر النقاش أول الأمر مع ظهور البنوك، ثم عاد النقاش مع التحول الصحي المهم نحو البنوك الإسلامية[١]، لهذا فتح الفكر الإسلامي باب الحديث عن الفائدة الربوية نقداً ونقاشاً مهماً، وفي ذلك يقول مفكر اقتصادي: «ومما يزيد في أهمية الموضوع أن الاقتصاد الإسلامي أول ما بدأ إنما بدأ بمسألة الفائدة والربا والمصارف»[٢].

[أصل منهجي في هذا الباب]: ليست مشكلة الربا من عدم مطابقته لمعادلات رياضية صحيحة أو من عدم استجابته لبعض الخصائص البشرية، فإنه قد يقع الصواب الرياضي والتوافق مع بعض الخصائص النفسية ومع ذلك فهذا لا يعني صوابها الشراعي إلا إذا تطابقت مع الأمر الشرعي؛ أي: أن ما يكون واقعاً قد لا يصح شرعاً، وهي مسألة في غاية الأهمية، فقد يظهر في البحوث العلمية سلامة أمر من بعض مجالاته من جهة مادية، ثم لا تصح من جهة الشرع؛ لتعلقات أخرى بالموضوع. وقد وقع الإشكال في هذا الباب بعد فصل العلوم عن الدين، ومن ذلك ما يرد في الدراسات الاقتصادية، فهو علم يركز على الثروة ورأس المال[٣]، وكيفية تنميتها ومن ثم إدخال الرفاه على الناس، وقد يصل إلى طرق سريعة في تنمية الثروة، وهنا لا تكذيب بسرعتها في تنمية الثروة ولكنه قد لا يصح في الشرع، كما هو مثلاً في موضوع الربا، فمن يشكك في كونه طريقاً سريعاً للثروة! وهي ثروة لفئة محدودة لئيمة الطباع، ترضى بسرقة جهد الآخرين، ومن هنا جاء خطورة إغفاله من جانب العلاقة الإنسانية والعلاقة بالقيم والعلاقة بالتماسك الاجتماعي التي رعاها الشرع، فليس الأمر فقط تنمية

---

(١) انظر: المرجع السابق ص١٨.

(٢) المرجع السابق ص١٧.

(٣) الثروة ورأس المال: الثروة أعم من رأس المال، فالثروة في الفكر الاقتصادي المعاصر: مجموع ما تحت يد الأفراد والمجتمع من قيم الاستعمال. بينما رأس المال ذلك الجزء من الثروة الذي يشارك إيجابياً في العملية الإنتاجية. انظر: الإسلام والاقتصاد...، د. عبد الهادي النجار ص٩٦. وانظر: النظرية الاقتصادية في الإسلام...، فكري نعمان ص٢٢٠.

ثروة، وإنما ما أثرها على هذا الإنسان؟ فتنمية المال والثروة أمر مرغوب فيه ويقوم الدين بوضع الأصول الموجهة لهذا الباب، إلا أنه يعد الربا واحداً من أخطر صور الانحراف بالمال التي جاء بمنعها وتحريمها. وغالباً ما يكون مثل هذا الباب ـ الذي يختلط فيه الأمر بين النفع السريع ولو لطائفة من جانب والفساد من جانب ـ مدار إشكال وموضع اختلاف، ولكن هذا الباب قد جاء الشرع فيه بالمنع الصريح مما يرفع الالتباس ويقطع الاختلاف.

عندما تكون للمعاملة المالية ثمرة قد تظهر للبعض ومع ذلك يأتي الشرع بتحريمها، فهذا يعني أن تطبيقاتها المادية أو معادلاتها الرياضية قد تحقق الثروة السريعة ولكن علاقتها بالإنسان غير صحيحة، ومن هنا جاء التحريم، ومع ذلك فإننا لا نجد مثل هذا التحريم إلا وعثر على البديل الصحيح الحلال، ولا يشترط أن يكون في سرعة المحرم في الوصول للنتائج ولكنه الأسلم، ولذا لا يصح أن تُلبِّس علينا مفاهيم العلمية التي تُصبَغ على القضايا العملية؛ لأنه لا يكفي في مثل هذه المسائل الصحة التطبيقية، بل لا بد من صحة قيمية يصبغها الشرع عليها.
وغالبا يأتي التحمس لهذه المحرمات من قبل أصحاب المصالح، ومن ذلك تحمس المستغِلين لعلمية الربا في نمو الثروات وتقدم المجتمعات، وقد ظهر في الفكر الغربي من عارض المفهوم الرأسمالي للربا مثل الاشتراكية، وقامت تجربة دنيوية ناجحة، وهي تدعي أيضاً العلمية، ولكنها بنفس إشكال الرأسمالية، فقد تصح منها جوانب تطبيقية وتبقى من الناحية الشرعية محرمة، ومع ذلك فهي تكشف الإمكانيات المتنوعة في تنمية الثروة، مع أنها جميعاً لا ترقى للجائز شرعاً.

أضرار الربا خصوصاً والاقتصاد العلماني عموماً:

للاقتصاد العلماني أضرار تخفى على الكثير، فتقدم الغرب يؤثر فيهم فلا يرون السلبيات التي يحتوي عليها هذا النظام، لا سيّما حجم ما ملأ به عالمنا من الربا[1]، ولا سيّما أنه يتطور وينمو داخل الحقل العلمي مما يضفي عليه طابع الفتنة، بينما الغرب بقدر تقدمه المادي يشعر بمشكلات الربا وآثارها على

---

(١) انظر: الربا والفائدة. دراسة اقتصادية مقارنة، د. رفيق المصري ص١٧.

المجتمع، ويقوم بجهود تصحيحية ويعمل بإمكانيات ضخمة لتلافي الأضرار، ويسن تشريعات مضادة أو يوجد أوضاع جانبية تمتص المشكلات الناتجة عن الربا وتضع مسكنات لامتصاص تلك الآثار[١]، وهنا تذكير بطرف من هذه الأضرار:

يصعب ذكر ما كتبه المفكرون الاقتصاديون المسلمون عن هذه الأضرار، فهي كثيرة ومخيفة، ويكفي هنا التنبيه على صورتها الإجمالية وبعض مراجعها العلمية، فمن هذه الأضرار على الأمة: تأخرها وهو عكس ما يروج له المدافعون عن نظام الربا، والغلاء والانحرافات المالية، وتعطيل المواهب الناشئة، وتجميع المال في أيدي الأنانيين[٢]، ويقوم النظام المصرفي والاقتصاد الربوي المعاصر بإفساد الجميع، المقرض والمقترض[٣]، ولعل هذا من أسباب اللعن الذي ورد في الحديث الصحيح للطرفين ومن معهما، فقد لعن رسول الله ﷺ: «**آكل الربا ومؤكله وكاتبه وشاهديه، وقال: هم سواء**»[٤]، ولا يشك المسلم بأن له آثاراً عظيمة يكفي في الدلالة عليها مثل هذا النهي الشديد الذي يقل نظيره في باب المنهيات الشرعية.

وقد عقد «محمد رامز» فصلاً مهماً لأضرار الربا الخُلُقية والاجتماعية والاقتصاد والسياسية، ولكل فقرة مبحث عن أضرارها[٥].

ومن أسوأ آثار النظام المعتمد على الربا «خلق اقتصاد مثقل بالديون، ذلك أن المنظمين والحكومة وعدداً كبيراً من المستهلكين يكونون مكبلين بالدين الذي يترتب في ذمتهم للممولين، ولذلك آثار اقتصادية واجتماعية ونفسية وسياسية هامة يتعين أن تؤخذ في الحسبان»[٦]، فهذا النظام يلتهم الناس ليدخلهم في طاحونة

(١) انظر: وضع الربا في البناء الاقتصادي، د. عيسى عبده ص١٤٢.
(٢) انظر: المعاملات المصرفية الربوية وعلاجها في الإسلام، نور الدين عتر ص٤٣ وما بعدها.
(٣) انظر: الإسلام والربا، أنور قرشي ص٢٠١ وما بعدها.
(٤) سبق تخريجه.
(٥) انظر: الحكم الشرعي...، د. محمد رامز ص١١٧ ـ ١٢٢، وانظر: الربا والمعاملات المصرفية...، د. عمر المترك ص١٦٦ وما بعدها، وانظر: وضع الربا في البناء الاقتصادي، د. عيسى عبده ص٩٠ وما بعدها.
(٦) انظر: الدين والاقتصاد، مجموعة مؤلفين ص٦٨ ـ ٧٠.

الديون التي لا تنتهي[1]، فمع الربا أصبحت «الديون في عصرنا من المشكلات، بل من المعضلات. . . . يقول موريس آليه: «يقوم الاقتصاد العالمي برمته على أهرامات هائلة من الديون، يعتمد بعضها على بعض في توازن هش. . . .إن جميع الأزمات الكبرى في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، ناشئة من الزيادة المفرطة في الائتمان ووعود الدفع. . .وليس هناك أي سابقة في الماضي لوحظ فيها مثل هذا التزايد الطائش في الائتمان والاستدانة»»[2]. وقد رصد الدكتور رمزي زكي في عدد من دراساته حجم الغرق الذي يتخبط فيه العالم العربي من جراء ديون الفوائد الربوية، وإن جزءاً مما ذكره ليكفي للاعتبار بحجم مضار هذا الوباء الاقتصادي، ففيه من الأرقام المهولة مع قلة الثمرة وتوسع المخاطر ما هو أوضح دليل على خطورة الربا[3].

القسم الثاني: الإطار الاجتماعي العام للتحول الاقتصادي الغربي:

انطلقت نظريات الفائدة من أوروبا وقد جاء ذلك بعد تحول كبير وخطير نحو العلمنة، فمع الأوضاع السيئة للكنيسة بمشاركتها مفاسد الواقع الأوروبي، فهي ـ وإن حرمت الربا ـ فقد ساندت نظام الإقطاع بكل ما فيه من مساوئ[4]، إلا أن ميول الكثير من الناس الوحشية الأنانية كانت تتوارى خلف ستار الكبح بقوة الدين، ولكن الحدث الأوروبي المشهور في التحول العلماني قد أبعد الدين عن ممارسة تأثيره، ومع انحسار قوة الدين جاء الاعتراف بهذه الغرائز الجامحة عند الإنسان، وتمّ إعطاؤها المبررات العلمية للانطلاق، فتحرك الناس في دنياهم بقوى الأنانية، ومن ذلك الانفتاح على الربا بعد أن وجد تبريره الاقتصادي تحت مسمى الفائدة، ولو حدثت أي فرصة لتراخي القانون أو إمكانية التحايل عليه لما أمكن السيطرة على معدلات الفائدة[5].

---

(١) انظر: الإسلام والربا، أنور قرشي ص٢٠١ وما بعدها.
(٢) الربا والفائدة. دراسة اقتصادية مقارنة، د. رفيق المصري ص٤٦.
(٣) انظر مثلاً: الاقتصاد العربي تحت الحصار. . .، د. رمزي زكي.
(٤) انظر حول الكنيسة والنظام الإقطاعي: النظرية الاقتصادية في الإسلام. . .، فكري نعمان ص٥٠ ـ ٥٤، وانظر: العلمانية. . .، سفر الحوالي ص٢٦٠ ـ ٢٦٨، وانظر: جاهلية القرن العشرين، محمد قطب ص١٥٥.
(٥) مستفاد من الإسلام والربا، أنور القرشي ص٣٤.

اختلافاتهم حول الفائدة:

ومن بين أول المشاكل التي تواجه الاقتصاديين الغربيين المتحمسين للفائدة الاتفاق على نظرية حولها، وقد ذكر باحث غربي: «إن نظرية الفائدة كانت منذ أمد بعيد، وما تزال، نقطة ضعف في علم الاقتصاد، وإن تبرير معدل للفائدة وتحديده ما يزالان يثيران الاعتراض بين الاقتصاديين، أكثر من أي فرع آخر من فروع النظرية الاقتصادية العامة»[١]، وعلق «أنور قرشي»: «برغم وفرة المؤلفات بين أيدينا، فليس ثمة نظرية تحظى بتقبل عام أو كاف عن الفائدة، نظرية تستطيع أن تبرر منشأ أو أسباب «الفائدة» ومعدل الفائدة»[٢]، ولا شك أن هذا الاضطراب يبعدها عن العلمية من جهة كما أنه يفتح الباب للربا المجنون من جهة أخرى.

بدأت نظريات الفائدة مع التجاريين الأوائل الذين دافعوا عن معدل فائدة منخفض من أجل تشجيع التجارة[٣]، ثم جاءت التحولات الكبيرة في الوضع الاقتصادي الغربي التي ظهر معها علم الاقتصاد الحديث المعلمن، وتعد النظرية الاقتصادية الكلاسيكية هي أبرز مدرسة اقتصادية صاغت «مصير علم الاقتصاد الحديث[٤]».

وفي كتب الاقتصاد نظريات عديدة للفائدة، ومن النظريات التي تبرر لمشروعية الفائدة: نظرية المخاطرة، والتثمين، والاستعمال، وإنتاجية رأس المال، والزمن، والتفضيل الزمني، والسيولة، وأجر الادخار، والعمل المتراكم، والندرة، والتأمين[٥].

علق «رفيق المصري» فقال: «استطاعت نظريات الفائدة، في مجملها، أن

(١) الإسلام والربا، أنور قرشي ص٢٥ ـ ٢٦، ترجمة فاروق حلمي، وانظر: مدخل للفكر الاقتصادي في الإسلام، د. سعيد مرطان ص٢٠٠.

(٢) المرجع السابق، قرشي ص٢٦.

(٣) انظر: المرجع السابق، قرشي ص٣٥.

(٤) انظر: المرجع السابق، قرشي ص٣٧.

(٥) انظر: الربا والفائدة. دراسة اقتصادية مقارنة، د. رفيق المصري ص٦٤ ـ ٧٤، فقد عرف بها بلغة سهلة. وفي نفس الكتاب عرض آخر لـ د. محمد الأبرش، ١٦١ ـ ١٧١، وانظر: الإسلام والربا، أنور قرشي ص٤٣ ـ ٧٣، وانظر: النظرية الاقتصادية في الإسلام. . .، فكري نعمان ص٢٢١ وما بعدها.

تبرر عائداً لرأس المال، ولكنها لم تستطع أن تبرر هذا الشكل المخصوص: الفائدة. فلماذا لا يكون الشكل المبرر حصة من الربح؟ هذا ما لم تجب عنه هذه النظريات. إن هذه النظريات تصلح لمواجهة الاشتراكية التي حرمت على رأس المال الفائدة والربح، ولا تصلح لمواجهة الإسلام الذي حرم الفائدة في القرض، وأجازها في البيع الآجل...»[(١)].

المعترضون على الفائدة:

من أشهر صور النقد الموجهة لها جاءت من اقتصادي غربي مشهور «كينز» الذي «وضع الألغام من تحت أسس التعامل بالفائدة»[(٢)]، ولا شك بوجود أصوات غربية تكشف مشكلة الفائدة الربوية، وتنتقده بشدة، وتكشف في تحليلاتها عن رباً فاحش وتجارة بالعرض وبحياة الآخرين، وقد تعرّض من قام بذلك النقد لإقصاء من قبل المرابين الذين يتحكمون بالحياة في الغرب[(٣)]، «وإنه مما يدعو إلى الأسف أن يقول اللورد «كينز» وغيره بما قدمت أمثلة قليلة منه، ثم نجد من بعض المتخصصين عندنا من ينادي بتفكيك الحكم الإسلامي وتوهينه، لعله يتسع لمعاملات مرذولة، يقال بأنها نموذج العصر الحاضر للنشاط المثمر»[(٤)].

المصارف الربوية:

أكبر من يقوم على الربا في هذه الأزمان هي المصارف، تحت مسمى القروض بالفائدة، وقد نشأت في أوروبا بعد ما حدث من توافق بين أصحاب المهن التالية «الصيارفة، الصاغة، التجار والمرابون» في أوروبا، وقد نشأ مع هذا الثلاثي الربا المنظم بطرق تناسب كلّاً بوضعه، ثم توحدت في المصرف أو

---

(١) انظر: الربا والفائدة. دراسة اقتصادية مقارنة، د. رفيق المصري ص٧٥، ٧٦.

(٢) انظر: وضع الربا في البناء الاقتصادي، د. عيسى عبده ص١٨٣ وما بعدها، وانظر: الإسلام والربا، أنور قرشي ص٤٠ ـ ٤٣، وانظر: النظرية الاقتصادية في الإسلام...، فكري نعمان ص٢٣١ ـ ٢٣٤، ٢٣٧، وانظر: مدخل للفكر الاقتصادي في الإسلام، د. سعيد مرطان ص٢٠٢ وما بعدها.

(٣) انظر: وضع الربا في البناء الاقتصادي، د. عيسى عبده ص٦٧ وما بعدها، وانظر: الربا والفائدة. دراسة اقتصادية مقارنة، د. رفيق المصري ص٤٢.

(٤) انظر: المرجع السابق، عبده ص١٩٠.

البنك[١]، وقد أصبح لهذه المصارف عدد من المعاملات المهمة في حياة الناس[٢] ولكن أخطر ما فيها أنها احتفظت بمعاملة الربا، وأهمها وهو أخطرها «القروض» لقاء فائدة، وقد يكون عملها الأساسي[٣]، وقد تحايلت المصارف في بلاد المسلمين على التحريم بتسمية الربا بغير اسمه، فأسموه فائدة وذلك بعد افتتاح أول بنك في البلاد العربية[٤]، وهذه الفوائد قد وقع في إجازتها بعض الاقتصاديين[٥] بل بعض المنتسبين للفقه الإسلامي[٦].

الفائدة ـ الربا وحقيقة التقدم:

يفرق بعض المسلمين بين الفائدة والربا، ويقولون تحت ضغط الحضارة الغربية: إن ما يحرمه الإسلام الربا وليس الفائدة، وذلك تبعاً لما يقوله الغربيون، ففي معجم أكسفورد يُعرف الربا بأنه «مزاولة إقراض المال بمعدلات فائدة فادحة، وخاصة بفائدة أعلى من المسموح بها قانوناً»، وتبقى مشكلته عدم وجود معيار موضوعي للتفريق بين الفادح وغيره[٧]، وبعد دراسة اقتصادية مطولة لقرشي وصل إلى أنه لا فرق بين الفائدة والربا، ومن ثم فكل ما تجاوز الصفر للفائدة فهو من الربا[٨].

---

(١) انظر: الحكم الشرعي للاستثمارات والخدمات المصرفية التي تقوم بها البنوك الإسلامية، محمد رامز ص٩٩ ـ ١٠١.

(٢) مثل: الودائع والحساب الجاري، والقروض، والاعتماد، وخطاب الضمان، والاستثمار، وغيرها، انظر: الإسلام والاقتصاد...، د. عبد الهادي النجار ص١٠٤ وما بعدها، وانظر: المرجع السابق، رامز ص١٠٥ وما بعدها.

(٣) انظر: الربا والفائدة. دراسة اقتصادية مقارنة، د. رفيق المصري ص٤٨.

(٤) انظر: المرجع السابق، رامز ص١١٠ وما بعدها، وانظر: الربا والفائدة. دراسة اقتصادية مقارنة، د. رفيق المصري ص٥٦ وما بعدها.

(٥) قارن المرجع السابق، النجار ص١٠٧ مع الرد عليها.

(٦) انظر مثلاً: العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب ص٥٢ ص٢٥٩، وانظر: الشبه مع إبطالها في: الربا والمعاملات المصرفية...، د. عمر المترك ص١٩٢ ـ ٢١٤، وفي البنوك الإسلامية بين النظرية والتطبيق، د. عبد الله الطيار ص٨٠ وما بعدها، وانظر: النظرية الاقتصادية في الإسلام...، فكري نعمان ص٢٣٦ وما بعدها.

(٧) انظر: الإسلام والربا، أنور قرشي ص١٤٠.

(٨) انظر: المرجع السابق ص١٤٠ ـ ١٦٠.

وقد أضاف هؤلاء الذين لا يفرقون بين الربا والفائدة محمدة للفائدة لا تستحقها؛ حيث جعلوها شرط التقدم الاقتصادي، فيحذر القرشي من هذا الانهزام الناتج عن ضخامة المد الرأسمالي فـ«مع وجود الاكتساح الاقتصادي الرأسمالي، يصبح من روح العصر «المودة» الاعتقاد بأن المجتمع الحديث لا يمكن أن تقوم له قائمة بدون الـ«فائدة»، وأن الإسلام أيضاً لم يحرم الفائدة، بل حرم «الربا» فحسب»[١]، صحيح إن الغرب في الظاهر قد خفف من الربا الفاحش بطريقة الفائدة، ومع ذلك فهي في حقيقتها استمرار لصورة الربا، أيضاً من «المهم الانتباه لمسألة: أن أسلوب المعاملة بالفوائد لم يكن من عوامل التقدم المادي، وهذه تفرقة مهمة؛ لأن أخطر الأخطاء التي يمكن الوقوع فيها هو القول بأن مشروعية الفائدة وإصدار التشريعات المنظمة لها... قد كان من عوامل التقدم الصناعي والتجاري... أو كان من أسباب تحقيق الرفاهة الاقتصادية للبلاد المتقدمة في الصناعة... هذا خطأ لا يغتفر، إذ للتقدم أسباب ثابتة. ومن أهمها التحكم في الطاقة، وجمع الطاقة إلى الحديد فيما يعرف بالآلة والأداة الآلية، .... ولا تقع المعاملات بالفائدة في نطاق هذه المجموعة المميزة من عوامل التقدم..»[٢].

القسم الثالث: الأصول النظرية العلمية للاقتصاد الحديث:

يوجد إطار نظري لعلمية الربا المزعومة نقف هنا مع بعض أصولها، فمع التحولات العلمية وما صاحبها من تقدم دنيوي بارز ظهرت ـ في ظل النظام الرأسمالي البشع ـ «نظريات «علمية!» تقول: إن الاقتصاد له قوانينه الخاصة.. قوانينه الحتمية التي لا علاقة لها بالأخلاق.. بل لا علاقة لها «بالناس» على الإطلاق»[٣].

ويلخص لنا الباحث الإسلامي «فكري نعمان» الأصل النظري العلمي لهذا التوجه الاقتصادي الجديد فيقول: «منذ بدء الدراسة العلمية للاقتصاد ساد في مجال الدراسات الاقتصادية فكرتان وضعهما رواد الاقتصاد الكلاسيكي.

---

(١) المرجع السابق ص٢٦، وانظر: الإسلام والاقتصاد..، د. عبد الهادي النجار ص٩٩.
(٢) المرجع السابق، عبده ص١٤٣ ـ ١٤٤ بشيء من الاختصار.
(٣) جاهلية القرن العشرين، محمد قطب ص١٥٦.

الأولى: أن الحياة الاقتصادية تسير وفقاً لقوانين طبيعية محددة تسيطر على الكيان الاقتصادي للمجتمع، وواجب العلماء تجاه تلك القوى المسيطرة على الحياة الاقتصادية هو تتبعها بالبحث والتقصي والدراسة بهدف استكشاف قوانينها العامة وقواعدها الأساسية.

الثانية: أن تلك القوانين الطبيعية كفيلة بضمان السعادة للبشرية إذا عملت في جو «حر» وتيسر لجميع أفراد المجتمع التمتع بالحريات الرأسمالية.

وقد نشأ عن الفكرة الأولى: البذرة العلمية للاقتصاد الرأسمالي ووضعت الفكرة الثانية بذرته المذهبية. وهكذا قدم الليبراليون نظامهم مدعين أنه ليس من اكتشافهم أو اختراعهم، بل هو نظام قائم على قوانين الطبيعة الكفيلة برخاء الإنسانية؛ فكل تدخل من جانب الإنسان في هذا القانون هو جريمة في حق القوانين الطبيعية العادلة»[١].

ويربط «صادق العظم» بين المادية الميكانيكية المبنية على فيزياء «نيوتن»، وبين التوجه الجديد للاقتصاد مع «سميث»، فقد وضع العظم مدخلاً للتصور العلمي ـ المادي للكون وتطوره، ليحولها إلى مادية ميكانيكية قاسية امتدت بظلالها لكثير من العلوم، ومن ذلك علم الاقتصاد، فيقول: «أما في مجال النشاط الاقتصادي فتصبح الوحدة البسيطة «الإنسان الاقتصادي» «كما سماها آدم سميث»، الذي يتحرك دوماً وبصورة أوتوماتيكية بدافع زيادة أرباحه إلى أقصى حد ممكن وخفض خسائره إلى أدنى حد ممكن. ويتركب النشاط الاقتصادي العام للمجتمع من مجموع التأثيرات المتبادلة بين «الذرات الإنسانية الاقتصادية» وفقاً لحركتها الآلية، وذلك ضمن مجال السوق الحرة بخصائصها وقوانينها الثابتة»[٢].

وسبب الدور الذي أُعطي للقوانين الطبيعية أنه بعد تحول الغرب نحو العلمانية بحث عن مصدر جديد كلي مكان الدين فكان الطبيعة، وقد أصبح لها

---

(١) النظرية الاقتصادية في الإسلام. . .، فكري نعمان ص٥٦ ـ ٥٧.

(٢) نقد الفكر الديني، د. صادق العظم، ١٣٤ ـ ١٣٥، وانظر: تاريخ الفكر الاقتصادي. . .، د. محسن كاظم ص١٢٧، وانظر: العلمانية. . .، سفر الحوالي ص٢٧٣.

جرس خاص عند أغلب المفكرين الجدد، وامتدت إلى الاقتصاد[١]، يقول باحث غربي: «وصار لزاماً على الذين نبذوا الإيمان بالله كلية أن يبحثوا عن بديل لذلك، ووجدوه في الطبيعة، أما الذين ظلوا على استمساكهم بالدين ولو باللسان - وإن لم يكن في الواقع كما هو أغلبهم - فقد اعتقدوا أن الله يعبر عن إرادته عن طريق الطبيعة وقوانينها، وليس بوسيلة مباشرة، وبذلك لم تعد الطبيعة مجرد شيء له وجود فحسب، وإنما هو شيء ينبغي أن يطاع، وصارت مخالفتها دليلاً على نقص في التقوى والأخلاق»[٢]، فأُطلق على رواد علم الاقتصاد الحديث اسم الطبيعيين، وتحول إلى نظام له اسمه ومفاهيمه، ويمكن تسميته بالاقتصاد الطبيعي.

ويمكن «اعتبار الأفكار الاقتصادية للطبيعيين مشتقة من نظام أعم وأكثر شمولاً، ألا وهو النظام الطبيعي...وبعبارة أخرى تعتمد الأفكار الاقتصادية الطبيعية على نظرة الطبيعيين للعالم... فلقد اعتقد الطبيعيون أن العالم محكوم بقوانين عامة وثابتة لا تتغير، وأن هذه القوانين لا تقتصر على العالم الطبيعي فحسب، بل وتشمل المجتمع الإنساني أيضاً. وما وظيفة العالم سواء في المجال الطبيعي أم الاجتماعي إلا السعي لاكتشاف هذه القوانين الأزلية حتى يتسنى ضمان التوافق والانسجام بين هذه القوانين والنشاط الإنساني في جميع صوره وأشكاله. وأكد الطبيعيون أن البؤس الاجتماعي واستحواذ الفقر في زمانهم إنما يعود إلى التباين الكبير بين القوانين الوضعية ومقتضيات النظام الطبيعي»[٣].

وقد قامت لهم تصورات اقتصادية تبعاً لهذا التصور، ومن ذلك مبدأ الحرية الاقتصادية التي تتوافق مع القوانين الطبيعية في نظرهم، وستتوسع هذه الحرية لتقتحم مجال الربا المحرم دينياً، إلا أن الحلال والحرام لا مكان له في النظام العلماني القائم على الطبيعة وقوانينها، فالمهم في العلمانية أن يكون النظام الاقتصادي علمياً بزعمهم من وجهة اقتصادية وقانونياً من جهة اجتماعية. وقد اتصل «آدم سميث» الشخصية الأبرز في الاقتصاد الحديث بهؤلاء الطبيعيين

---

(١) انظر: العلمانية...، سفر الحوالي ص٢٦٩ وما بعدها.

(٢) هو جورج سول في كتابه «المذاهب الاقتصادية الكبرى) ص٥١، عن المرجع السابق ص٢٧٢.

(٣) تاريخ الفكر الاقتصادي...، د. محسن كاظم ص٨٠.

وبالبيئة العلمية الجديدة القائمة على البحث عن قوانين طبيعية لكل شيء[١] فأسس لعلم الاقتصاد الحديث وجعله متماشياً مع هذه الحرية والعلمية الطبيعية، وقد بلغ الانسياق مع العلمية الطبيعية الحتمية حداً متطرفاً في عدم أخلاقيتها مع «مالتس» الذي يرى أن هذه القوانين الطبيعية الحتمية تؤدي للتفاوت الطبقي، وينتج عنها أن الفاقة والبؤس هما النصيب الحتمي للغالبية العظمى من الشعب، «وأن كل محاولة للتخفيف عن كاهل الطبقة المعدمة بصرف النظر عن دوافعها الإنسانية النبيلة لا بد وأن تؤدي في النهاية إلى زيادة بؤس وفاقة الطبقة العاملة. وعليه فالإنسان المستنير بحسب رأي «مالتس» يجب أن يشجب إعادة توزيع الثروة وغيرها من السبل الرامية لتحسين أوضاع الطبقات الفقيرة، كما يجب أن يسفه هؤلاء المصلحين السذج الذين لو أخذ المجتمع بآرائهم المبنية على الخيال لا الواقع لازداد بؤساً وتعاسة»[٢].

نموذجان للانحراف في باب التعامل بالربا:

النموذج الأول: الرأسمالي:

نجد دفاعاً قوياً عن الفائدة عند عدد من الاقتصاديين، ويربطون مصير التقدم الاقتصادي بالربا، فمثلاً الدكتور «سعيد النجار» الذي يرى أن سعر الفائدة يؤدي وظيفة حيوية، وأن إلغاءها بدعوى اندراجها في الربا، يعود بأوخم العواقب وأفدح الأضرار على الأمة الإسلامية، وأن سعر الفائدة هو الجهاز العصبي للنظام المصرفي، وأن السير لإلغائها قد يكون نهاية الاقتصاد المصري[٣]. وقد علق عليه د. رفيق المصري فقال: «إن الذين قالوا بأن علينا أن نقبل الحضارة الغربية بخيرها وشرها، وحلوها ومرها، أرى قولهم مقبولاً في حالة واحدة: عندما تستغلق على مفكرينا وقادتنا أي قدرة على التمييز، فننضم إلى القافلة، فإذا تقدموا تقدمنا معهم، وإذا سقطوا سقطنا.

إن الدكتور النجار يبدو لي أنه، ككثيرين غيره، قد يقبل الابتكار، لكن من جهة الرأسماليين، لا من جهة المسلمين، وهو عالم، ولكنه مقلد «للمذهب

(١) انظر: المرجع السابق، د. محسن كاظم ص١٢٨ ـ ١٢٩.
(٢) المرجع السابق، د. محسن كاظم ص١٧١.
(٣) انظر: الربا والفائدة. دراسة اقتصادية مقارنة، د. رفيق المصري ص٣٠ ـ ٣١.

الرأسمالي» غير مجتهد فيه، ولا في غيره»[١].

ومن بين المتحمسين للفائدة الربوية نجد الدكتور «محمد الأبرش»، عاداً إياها شرطاً للاقتصاد الحديث مع اتفاقه مع من يحرم الربا على التحريم لكنه يخصه بربا النسيئة الذي يكون أضعافاً مضاعفة، ويرفض دخول الفائدة المقننة تحت مسمى الربا، وهو في كل ذلك يزعم لموقفه الالتزام بالعلمية الحديثة ومبادئها.

تظهر هذه العلمية ابتداء في المنهجية التي ينظر بها ومنها للاقتصاد، فيفرق بين أصحاب منهجيتين، بين مَنْ مصدره الدين، الذي يحب أن ينظر إلى الحياة والعالم ـ بما في ذلك الاقتصاد ـ كعلم اجتماعي وسياسي تابع للدين، ويساوي من جعل منهجه الدين مثل من جعل منهجه الماركسية، كلاهما في نظره سواء أصحاب نظرة شمولية، بينما الرأسمالي كأنه «المفكر المستقل الموضوعي النزعة الذي يقوده العلم الحديث والأخلاق الإنسانية»، فالمتدين يُخلط بالماركسي، وهما غير مستقلَين وغير علميين وبعيدان عن الأخلاق الإنسانية «يفتقرون إلى الموضوعية، متحيزون في نظرتهم بحكم عقائدهم وإيمانهم بصحة ما يقولون، اجتماعيون سياسيون أو متسيسون في توجهاتهم، أنصار فكر شمولي مرجعي يؤولونه على طريقتهم، وبما ينسجم مع تصوراتهم المتشددة...»، بخلاف الرأسمالي الذي يفتح الباب للاستغلال والتجارات المحرمة القائمة على الغرر والغش والغبن فيُعَد عند هذا المفكر علمياً وموضوعياً وأخلاقياً[٢] بينما تعد الرأسمالية غير أخلاقية عند كل عاقل[٣].

إن هذه النظرة محكومة بأيديولوجيا علمانية شديدة لا تقدر المرجعية الدينية، ولا تنتبه لشمولية الدين، وإلا كيف يقارن من مرجعيته الإسلام بمن مرجعيته الماركسية، كما أن ما يقوله حول علمية المفكر العلماني وموضوعيته وأخلاقيته من الأمور المبالغ فيها، وفي المقابل اتهام من جعل النور مصدره بالافتقار للموضوعية والعلمية وهذا من أعجب ما نسمع ونقرأ، قطعاً هذه حملة

---

(١) الربا والفائدة. دراسة اقتصادية مقارنة، د. رفيق المصري ص٣٣.

(٢) انظر: الربا والفائدة. دراسة اقتصادية مقارنة، د. محمد الأبرش ص٩٥.

(٣) انظر: العلمانية...، سفر الحوالي ص٢٧٤.

كلامية مزيفة عن مدح المنهجية العلمانية ـ الرأسمالية ـ وذم المنهجية الإسلامية، وهذه المنهجية أوصلته إلى قوله الآتي: «ومع ذلك، وعلى كل، وبدون تحيز لأحد، فأنا أومن كاقتصادي مفكر ـ وهذا ليس محاولة لتطويع الاقتصاد أو الإسلام لبعضهما البعض، لأني أومن أن كلاً من علم الاقتصاد المعاصر أو الإسلام مجالان مختلفان ولكنهما يمكن أن يكونا متلازمين وغير متعارضين في نفس أي اقتصادي مسلم ـ أن الفائدة غير الربا من حيث اللغة والمفهوم»[١]، «ولهذا ما زلنا نقول: إن الربا حرام وإن الفائدة بالمفهوم الحديث لا علاقة لها بالربا لا كمبدأ ولا كممارسة»[٢]، والربا «لا علاقة له مباشرة بالفائدة التي اعتبرها علم الاقتصاد الحديث شرعية علمية، فهي نتاج آلية سوق مفتوحة، وأجر عمل، وتفضيل وقت، ومكافأة على إحجام عن استهلاك وشيك أو فوري، لا استغلال لأحد فيها، يتم تحديدها بعرض وطلب حقيقيين يتم في سوق شفافة مفتوحة للمراقبة...»[٣]. فالتشريع عند الكاتب لعلم الاقتصاد، فهو الذي اعتبرها «شرعية علمية»، وإذا أمكن تصور اعتبارها أجر عمل وتفضيل وقت ومكافأة فإنه لا يمكن تصور حقيقة قوله: إنه لا استغلال لأحد فيها، ولا قوله: بهذه السوق الشفافة المفتوحة، ومع ذلك فمن قَبِل بتحريم الربا لوجود الدليل الصريح فعليه أن يُرجع الفائدة أيضاً لحكم الشرع، فإن علم الاقتصاد العلماني ليس مقياساً للعلمية المقبولة لوحده بل هو في حاجة بعد ذلك لتحكيم شرع الله فيه.

ومن تَعصُّب هذا الباحث للفائدة الربوية هجومه على من أظهر القول بخلافها، ولو كان علمياً بحجم المتحمسين لها من علماء الاقتصاد الغربيين مثل «كينز»، ويعده من الانحراف عن المسار الصحيح، ويرى بأن اعتراضاته قد ذهبت مع سقوط الشيوعية إلى غير رجعة[٤].

وفي المقابل يشن هجوماً شديداً على الفكر الاقتصادي الإسلامي في صفحات كثيرة، نتركها فهي معتادة، ويُكتفى هنا من كلامه بمسألة مهمة، وهي هجومه على المشروع الإسلامي البديل، فيقول: «نعود إلى مشكلة البديل للنظام

(١) الربا والفائدة. دراسة اقتصادية مقارنة، د. محمد الأبرش ص١٠١.
(٢) المرجع السابق ص٩٧.
(٣) المرجع السابق ص١٠٤ ص١٥٢، ١٥٨.
(٤) انظر: المرجع السابق ص١٠٦.

الرأسمالي الحر بصيغه المتعددة، فالربا والفائدة ليستا أكثر من مدخل إلى الهجوم على الثقافة الغربية، والبديل لهذا كله هو النظام الإسلامي الذي تشكل البنوك الإسلامية رأس حربته»[١]، ثم صبّ عليها نقده، ولم يسمح لها حتى من باب التجريب والتنويع بالوجود وإعطائها الفرصة[٢].

ونختم آراء هذا الاقتصادي بتساؤل طرحه يقول فيه: «هل الفائدة أمر أساسي لا غنى عنه في مجتمع اليوم؟

الإجابة: نعم ما دام الاقتصاد يتبع المبادئ الطبيعية والإنسانية والرأسمالية، ومن الممكن نظرياً تصور وجود اقتصاد ذي طابع طوباوي أخلاقي أو عقائدي «إيديولوجي» سواء أكان ماركسياً أم دينياً، لا يحتاج الفائدة، ولكن مثل هذا الاقتصاد سيكون بالتأكيد اقتصاداً بدائياً ومتخلفاً ومنعزلاً، إذ سيعتمد على الأخلاق الحميدة لبعض البشر، يعتمدون على الإيثار فيما بينهم، لا على مبدأ تبادل المصالح بالتساوي، وهذا يعني استطراداً أن إلغاء الفائدة بشكل كامل يؤدي إلى انكماش الاقتصاد، ليصبح مجرد اقتصاد متكلف مصطنع»[٣].

وقد رد عليه الدكتور «رفيق المصري» فقال: «وحتى رجال الفكر الاقتصادي الغربي، فإنهم لا ينكرون المثالي، بل يفردون له فرعا علمياً، هو الاقتصاد المعياري «أو القيمي أو التقديري»... واهتموا به في نطاق السياسة الاقتصادية، وحاول بعضهم استبعاده في نطاق النظرية الاقتصادية، محاولة منهم لإضفاء صفة العلم على الاقتصاد، وتقريبه ما أمكن من العلوم الدقيقة، أو الطبيعية، أو التجريبية»[٤].

النموذج الثاني: اليساري:

تنطلق علمية النظام الرأسمالي المزعومة من دعوى مسايرة قوانين الطبيعة، والتشبه بها، فكما نعرف قوانين الطبيعة فنستفيد منها كذلك تقوم معرفة قوانين الاقتصاد فنستفيد منها، هذه هي العلمية، ومن ذلك التسليم بمعاملة الفائدة؛

---

(١) المرجع السابق ص١٤١.
(٢) انظر: المرجع السابق ص١٤١ ـ ١٤٨.
(٣) المرجع السابق ص١٤١.
(٤) الربا والفائدة. دراسة اقتصادية مقارنة، د. رفيق المصري ص١٨٧.

لأنها تتفق مع هذه القوانين، وأما الأخلاقيات الدينية فلا مكان لها في العلم الموضوعي.

وبما أن النتائج كانت وخيمة، إذ وصلت الأمور لباب مسدود داخل الغرب، فولّد الانحراف انحرافاً أشدّ، فجاءت الأفكار الاشتراكية الرافضة للربا والرأسمالية الشرهة بمذهبها الاقتصادي، وكان أشهرها الماركسية ذات النموذج الشيوعي المنهار قبل سنوات، ومع ذلك تبقى الاشتراكية مذهباً مؤثراً في الأوضاع الغربية، وتعد عامل كبح ـ رغم ضعفها ـ للغلو الرأسمالي، وسيبقى الوضع الاقتصادي هناك متأرجحاً بينهما رغم الغلبة للرأسمالية زمن العولمة، وكما هي موجودة في الغرب فكذلك هي في بلاد المسلمين، فما زال هناك من يدافع عن الرؤية الماركسية بعد تقريبها من الإسلام، ومن ذلك هذا النموذج الذي نعرضه الآن.

تبدأ المسألة مع النموذج اليساري ببيان أصل الربا، فإذا كان الرأسماليون يرونه وضعاً طبيعياً تحت اسم الفائدة؛ لأنه موافق للقوانين الطبيعية الاقتصادية، فإن الماركسيين يرونه مرضاً أفرزته أوضاع اقتصادية غير سوية، ويرجعونه إلى الاستغلال الطبقي، وتبقى مشكلتهم في الحل المطروح القائم على دعوى إلغاء الطبقية وسيادة البوليتاريا، فبتغيير الوضع الطبقي يختفي الربا.

وتدّعي الماركسية لتصورها العلمية، وقد سوقها دعاتها في العالم الإسلامي تحت اسم الاشتراكية العلمية، وهي ترتبط بالجدلية المادية التي سبق الحديث عنها مراراً، ومن صور دعوى العلمية ما يأتي في هذا النموذج الذي يحدثنا عن أصل الربا فيقول:

«لقد نشأ رأس المال الربوي مع ظهور الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج «الماعون». ومع تطور التبادل والعلاقات السلعية النقدية في المشاعية البدائية. لقد أصبحت الملكية الخاصة الناشئة أداة تمايز واختلاف بين الناس، أدى إلى تركز المال بيد القلة من ناحية، ونشر الفقر والبؤس بين الأكثرية الكادحة. ومنذ ذلك الوقت انقسم المجتمع إلى طبقات، القلة منها مسيطرة وثرية، والأخرى تئن تحت نير العبودية والاستغلال وتمثل الجماهير الواسعة»[١].

---

(١) القرآن والاقتصاد السياسي، محمد غانم ص٩٣.

مع التحولات الأوروبية وظهور التجار والصناعيين وقع صراع مع المرابين حول مستوى الربا، فصدرت قوانين تحدد مستوى الفائدة في حدود ٥ ـ ٨٪، إلا أن أثرها كان محدوداً ويسهل التحايل عليه. عندها لجأ التجار والصناعيون لطريقتين: إقراض بعضهم وتجنب المرابين مع مواصلة حملاتهم على المرابين من خلال البرلمانات، فأنشأ البنك وسيلة للإقراض فيما بينهم في مواجهة بيوت الربا، فظهر هنا مفهوم الفائدة في مقابل الربا، وانكمش رأس المال الربوي لظهور رأس المال الصناعي، وهما من حيث الشكل يعطيان فائدة ربوية، ولكن هناك بعض الفروق من جهة مستوى الفائدة فهي محددة، وأطراف الاقتراض[1].

تظهر أسئلة حول النظرية: عن أصل نشأة الربا؟ وعن حتمية الوقوع فيه عند وجود الطبقات؟ فالملكية أمر فطري وغريزي، ولا يمكن أن يكون الربا سبباً حتمياً للملكية، نعم الملكية تُعد مشكلة لمن لم يضبطها بالدين، وقد ظهرت مجتمعات متدينة لا تعرف الربا مع وجود الملكية فيها. كما أن الطبقات قد وجدت في مجتمعات دون وجود الربا. وبهذا فلا تلازم بين الملكية وبين الفروق الاجتماعية وبين الربا، فإذا وجدت ملكية محكومة بالدين فإنها لا تسمح بوجود الربا وغيره من المعاملات الاستغلالية. وهذا التقرير مهم؛ لأن الماركسي يُرتب على الحتمية المادية مواقف عملية من أجل القضاء على الربا، قد تكون نتائجها موازية لسلبيات الربا وأكثر، وهذه المواقف العملية المغلوطة نجدها مع الكاتب السابق، وذلك في الحل الذي يقترحه وفق مذهبه، فـ«الحل: البطشة الكبرى ﴿يَوْمَ نَبْطِشُ ٱلْبَطْشَةَ ٱلْكُبْرَىٰٓ إِنَّا مُنتَقِمُونَ ١٦﴾ صدق الله العظيم. والبديل هي الجماعة الإسلامية فـ«الإسلام ليس أيدلوجياً فحسب، بل إنه ثورة اجتماعية أيضاً. ثورة ترمي إلى بناء مجتمع لا طبقي حر، مؤسس على «القسط والعدل». مجتمع يتكون من أفراد أحرار وواعين وشاعرين بالمسؤولية»»[2].

ويأخذ على الفقهاء غموض قولهم عن أصل الربا ومصادره حتى يمكن القضاء عليه، ويأخذ عليهم عدم ربطه بالاستغلال الطبقي، ويأخذ عليهم نظرتهم للغنى والفقر بحيث يردّون الغنى والفقر لاختلاف المواهب والقدرات وليس

---

(١) انظر: المرجع السابق ص٩٥ ص١٠٥ وما بعدها.

(٢) المرجع السابق ص٩٧.

للملكية الخاصة التي هي مصدر الثراء والسيطرة والاستعباد والشر[١].

وبعد استعراضه لآيات تحريم الربا قال: «نلاحظ هنا أن الآيات لا تأمرنا بترك الربا فحسب، وإنما تأمرنا بالقضاء عليه، باعتباره مصدراً من مصادر الظلم الاجتماعي. ولن يتحقق ذلك إلا في مجتمع لا طبقي. وقيام النظام الإسلامي الجماعي كبديل وهذه هي الحرب «الثورة» التي أذن الله لنا بها لإلغاء الربا، وكل أشكال السحت لكونه استغلالاً لا طبقياً. والجماعة هي الموكولة بالحرب «الثورة»، وذلك عن طريق الصراع والدفع الطبقي. . . . ولذلك كانت رسالات السماء كلها ذات طابع اشتراكي. وجميع الرسل وأتباعهم وحوارييهم كانوا يدعون إلى الجماعية والاشتراكية. . .»[٢].

إن التصور الضيق لأصل الربا وربطه بالجدلية المادية وعلاقات الإنتاج المادي جلب الضيق أيضاً للعلاج المقترح، وليس العلاج بالتلاعب بالوحي وعسف نصوصه لتتوافق مع الرؤى الماركسية، وإنما بالعودة إليه كما هو وكما جاء به رسول الهدى، وكما بينه لأمته وأخذه سلف الأمة، لقد نجح هؤلاء في كشف مفاسد الربا ولكنهم تكلفوا في تحديد أصل نشأته تحت دعوى العلمية، كما أنهم شطحوا بعيداً في طريق العلاج المطروح تحت دعوى العلمية أيضاً، والنماذج الحية شاهدة على فساد الاتجاهين ـ المتحمس للربا تحت مسمى الفائدة، والمحارب له تحت مسمى الاستغلال الطبقي ـ فمع الغرب الرأسمالي نجد ضحايا الفوائد الربوية بينما نجد في البلاد الشيوعية الانهيار الاقتصادي الذي أعقب التطبيقات الاشتراكية، فتحول الاستغلال الطبقي من فئة الرأسماليين إلى طبقة الحزب الشيوعي الحاكم[٣]، فبقي الشر كما هو على الإنسان الذي ابتعد عن دين الله. وما أجمل ما قاله الدكتور «عيسى عبده» في مثل هؤلاء: «ولا أريد أن أقسو في النقد، وإنما أحذر من التورط في الظن بأن الأنظمة التي وضعها الإنسان، قد فاقت نظاماً وضعه الرحمٰن، وأحذر من الظن بأن كتاب الله

(١) انظر: المرجع السابق ص٩٨ ص١١٠ وما بعدها.

(٢) المرجع السابق ص١٠٠.

(٣) انظر حول المذهب الاقتصادي الماركسي مع نقده في مذاهب فكرية معاصرة، محمد قطب ص٤١٠ ـ ٤٣٩.

قد خلا من تقرير كل قاعدة فيها صلاح البشر. إما تفصيلاً أو إجمالاً»[١].

وبعد، فقد عُرض موضوع اقتصادي مهم وخطير وهو موضوع الفائدة والربا، وصورة عن تطوره في الفكر الاقتصادي الحديث المتشبع بالعلمانية، وقد ظهر في هذا العلم نظريات مختلفة ترتبط بالبيئة الثقافية الغربية العلمانية، وقد ظهر موقفان يرتبطان بالعلم، موقف متحمس للفائدة والربا وموقف رافض له، ويطرح الرافض للربا بديلاً أكثر شططاً. وقد وجد من العرب من تحمس للأول ووجد من تحمس للثاني، وقد عُرض مثال عن الأول ومثال عن الثاني، وبيان ما فيهما من تبعية عمياء للنظريات الغربية، وهروب من الشرع الرباني. وسنترك هذا الباب ونذهب لباب آخر من الأبواب العملية التي وقع فيها الانحراف تحت مسمى العلمية، وهو حجاب المرأة المسلمة.

* * *

الرابع: في باب حجاب المرأة المسلمة:

قد لا يبالغ الباحث إذا قال: إنه قد كُتب شيء ضخم عن المرأة، لا سيّما حول حجابها، وأن ما كتب في هذا القرن لم يكتب مثله في كل أزمنة المسلمين، وربما يعود السبب في اتساع الموضوع إلى دخول مرجعية أخرى غير المرجعية الإسلامية، وهي المرجعية التغريبية، التي تسللت في وقت مبكر إلى المجتمع الإسلامي لتمارس دورها الخطير، حيث كان هناك ضعف وتخلف يرجع للبعد عن الدين، وهذا الضعف والتخلف مدّ بظلاله على أغلب أوضاع المسلمين بما في ذلك وضع المرأة المسلمة، فلم يكن حالها بحسن كحال العالم الإسلامي عموماً، ويرجع سبب تردي وضع المرأة المسلمة إلى ما طرأ على المسلمين من البدع والانحرافات وما صحب ذلك من جهل وتخلف، مما يجعل الوضع متأزماً وفي حاجة لإصلاح، وفي هذه الظروف دخل التغريب كخط جديد لمناقشة وضع المرأة من بين قضايا كثيرة أصبحت في ساحة النقاش بين المرجعية الإسلامية والمرجعية التغريبية.

الغالب في التغيرات الاجتماعية إنما تأتي من وجود نموذج مغاير، يتم

---

(١) وضع الربا في البناء الاقتصادي، د. عيسى عبده ص١٩٠.

تقليده أو التأثر به، وربما لهذا السبب نجد التأكيد الإسلامي في النهي عن التشبه بنماذج اجتماعية ذات مكونات تخالف الشرع[(١)]، وبهذا تحافظ الأمة الإسلامية على تميزها وشخصيتها دون أن تذوب في مجتمعات أخرى، ومن هنا يأتي النهي عن التشبه بالمخالفين للمسلمين لما لهذا التشبه من أثر على المجتمع الإسلامي. وقد وقع تفريط من بعض المسلمين في هذا الأمر في العصر الحديث، فأسرتهم نماذج يخالطونها أو سافروا إليها وبدؤوا في نشرها داخل المحيط الإسلامي، ثم توسع الأمر عندما أصبح الأمر يتعلق بنشر ما يعارض الشرع، وفي هذه الحالة بالذات، تم التوجه إلى ما هو أبعد من نشر الظواهر وذلك بالبحث عن تأصيل ثقافي لها، وهنا تم الانتقال إلى مجال الفكر للبحث عن مستندات تسوغ مثل هذه الدعوات الجديدة، فمنهم من اكتفى بالمرجعية الإسلامية ولكن بعد تأويلات متعسفة أو اجتهادات غير صحيحة من أجل تشريع الواقع الجديد، وهناك من ذهب للغرب فغرف من تياراته الفكرية فيما يخص المرأة، وقد وجدت المجموعة الثانية شيئاً كثيراً مما قيل حول المرأة والأسرة والعلاقة بين الجنسين والمجتمع وغيرها، يتنازع ذلك تيارات كثيرة ذات رؤى مختلفة بل متناقضة وقع هؤلاء في أسرها وتورطوا في تناقضاتها، فنقل كل طرف من النقلة ما وقع عليه أو ما قيد إليه، وعاد به للبيئة الإسلامية، كل ينشر من وجهة النظر التي تأثر بها، لينتقل ذاك الخوض إلى العالم الإسلامي وبصورة أشدّ؛ ذلك لأن الغرب قد أنهى علاقته بالدين مع نجاح العلمنة وبقي الاختلاف دائراً عندهم بين التيارات العلمانية، أما في العالم الإسلامي فالخلاف أشدّ؛ لأنه اختلاف يدور من جهة بين التيارات العلمانية المقلدة للغرب فيما بينها، ومن جهة أخرى بين هذه التيارات المتعلمنة وبين الفكر الإسلامي.

بدأ النموذج المغاير حول شخصية المرأة المسلمة يظهر في العالم الإسلامي بعد الحضور المكثف للأوروبيين في البلاد الإسلامية، ولا سيّما بعد حملة «نابليون» وما أظهره من إفساد لحال المرأة، ثم دخول نظام الامتيازات والحماية، ثم الاستعمار الذي سمح بوجود مكثف للأوروبيين والمرأة المتعلمنة

---

(١) انظر: التشبه المنهي عنه في الفقه الإسلامي، جميل اللويحق، ولا سيّما ص١٦٥ وما بعدها، وانظر: حجاب المرأة المسلمة، الشيخ محمد الألباني ص٧٨ ـ ١٠٩.

المصاحبة له، وقد افتتن البعض بهذا النموذج الجديد القائم على سفور المرأة ومخالطتها الرجال، فبدأ بعضهم في تقليد هذه النماذج ويتحايلون على التشريع الإسلامي من أجل ذلك، ولكن التأسيس الفكري لم يبرز بوضوح إلا لمن سافر للغرب ولا سيّما للدراسة وعايش النموذج الجديد في أوروبا، فانبهر بحال المرأة هناك، وأغراه جوانب من تميزها عن جوانب من المهالك التي وقعت فيها، وربما يكون حال المرأة التي يعرفها في بلاد المسلمين ـ من تخلف وجهل وضعف وأخلاقيات رديئة والظلم الذي يلحقها من الأعراف أو من كثير من الرجال الذين لا يلتزمون الشرع ـ قد أغراه بهذا النموذج الغربي، ولا سيّما إذا كان المبتعث ضعيفاً في العلم الشرعي وغير عارف بحقيقة التصور الإسلامي عن المرأة، فيظن أن واقع المرأة المسلمة الذي عايشه هو الممثل للتصور الإسلامي فيهرب منه إلى التصور العلماني، بينما هو يترك نموذجاً منحرفاً ليدخل في نموذج علماني أشدّ انحرافاً وأكثر خطورة على شخصية المرأة المسلمة.

[الطريقان]: نجد طريقين خطيرين للتأثر، طريق وجود النموذج العلماني للمرأة في بلاد المسلمين، وطريق مشاهدته من قبل المبتعثين في بلاده الأوروبية، ويتحدث الجبرتي عن أول صور **الطريق الأول** في أثناء الحملة الفرنسية المشهورة، وبما أحدثوه من أثر على حجاب المرأة المسلمة، فقال في حوادث سنة (١٢٥٢هـ): «ومنها تبرج النساء وخروج غالبهن عن الحشمة والحياء؛ وهو أنه لما حضر الفرنسيس إلى مصر ومع البعض منهم نساؤهم، كانوا يمشون في الشوارع مع نسائهم وهن حاسرات الوجوه لابسات الفستانات والمناديل الحرير الملونة ويسدلن على مناكبهن الطرح الكشميري والمزركشات المصبوغة، ويركبن الخيول والحمير ويسوقونها سوقاً عنيفاً مع الضحك والقهقهة ومداعبة المكارية معهم وحرافيش العامة، فمالت إليهم نفوس أهل الأهواء من النساء الأسافل والفواحش، فتداخلن معهم لخضوعهم للنساء وبذل الأموال لهن، وكان ذلك التداخل أولاً مع بعض احتشام وخشية عار ومبالغة في إخفائه، فلما وقعت الفتنة الأخيرة بمصر وحاربت الفرنسيس بولاق وفتكوا في أهلها وغنموا أموالها، وأخذوا ما استحسنوه من النساء والبنات صرن مأسورات عندهم، فزينوهن بزي نسائهم وأجروهن على طريقتهن في كامل الأحوال، فخلع أكثرهن نقاب الحياء بالكلية، وتداخل مع أولئك المأسورات غيرهن من النساء الفواجر. ولما حل

بأهل البلاد من الذل والهوان وسلب الأموال واجتماع الخيرات في جور الفرنسيس ومن والاهم، وشدة رغبتهم في النساء وخضوعهن[١] لهن وموافقة مرادهم وعدم مخالفة هواهن ولو شتمته أو ضربته بتاسومتها، فطرحن الحشمة والوقار والمبالاة والاعتبار واستملن نظراءهن واختلسن عقولهن؛ لميل النفوس إلى الشهوات وخصوصاً عقول القاصرات، وخطب الكثير منهم بنات الأعيان وتزوجوهن رغبة في سلطانهم ونوالهم، فيظهر حالة العقد الإسلام وينطق بالشهادتين؛ لأنه ليس له عقيدة يخشى فسادها، وصار مع حكام الأخطاط منهم النساء المسلمات متزييات بزيهم ومشوا معهم في الأخطاط للنظر في أمور الرعية والأحكام العادية والأمر والنهي والمناداة، وتمشي المرأة بنفسها أو معها بعض أترابها وأضيافها على مثل شكلها وأمامها القواسة والخدم وبأيديهم العصي يفرجون لهن الناس مثل ما يمر الحاكم ويأمرن وينهين في الأحكام.

ومنها أنه لما أوفى النيل أذرعه ودخل الماء إلى الخليج وجرت فيه السفن وقع عند ذلك من تبرج النساء واختلاطهن بالفرنسيس ومصاحبتهم لهن في المراكب والرقص والغناء والشرب في النهار والليل في الفوانيس والشموع الموقدة وعليهن الملابس الفاخرة والحلي والجواهر المرصعة وصحبتهم آلات الطرب، وملاحو السفن يكثرون من الهزل والمجون، ويتجاوبون برفع الصوت في تحريك المجاديف بسخيف موضوعاتهم وكنائف مطبوعاتهم، وخصوصاً إذا دبت الحشيشة في رؤوسهم، وتحكمت في عقولهم فيصرخون ويطبلون ويرقصون ويزمرون ويتجاوبون بمحاكاة ألفاظ الفرنساوية في غنائهم، وتقليد كلامهم شيء كثير.

وأما الجواري السود فإنهن لما علمن رغبة القوم في مطلق الأنثى ذهبن إليهم أفواجاً، فرادى وأزواجاً، فنططن الحيطان وتسلقن إليهم من الطيقان ودلوهم على مخبآت أسيادهن وخبايا أموالهم ومتاعهم وغير ذلك»[٢]، وهو نص ـ رغم طوله ـ يعبر أوضح تعبير عن هذا التحول الخطير في بيئة إسلامية، وطريقة انتشار النموذج العلماني الجديد في شأن المرأة، ودور المحتل في نشر نمط

---

(١) كأنّ «وخضوعهم» أنسب للسياق.

(٢) تاريخ عجائب الآثار...، الجبرتي ٢/ ٣٠٤ ـ ٣٠٥.

جديد سيكون له شأنه الخطير فيما بعد، ولكنه بقي على مستوى طائفة من المجتمع مع الشعور عند الناس بأن هذا انحراف، وليس لذلك أي مشروعية(١)، ولكن سيأتي من يشرع لهذا الأمر فيما بعد من قبل المبتعثين ودعاة المذاهب الفكرية الجديدة.

أما **الطريق الثاني** فهو الأقوى والأعمق والأخطر، وهو القائم على مشاهدة النموذج العلماني في بلاده من قبل المبتعثين لدراسة العلوم، ثم عودتهم لتأصيل ما رأوه من ناحية فكرية، معتمدين على الجهود الفكرية الضخمة الموجودة في الغرب، ومن أبرز الأمثلة نجد الطهطاوي وقاسم أمين، وإن كان بينهما فارق كبير، فالأول ابن الأزهر، وكان ممن تعلم العلوم الشرعية وبرع فيها، ثم جاءت رحلته لأوروبا للإشراف الديني على طلاب البعثة، أما الثاني فقد درس في المدارس العصرية، ثم درس الحقوق وجاءت رحلته لأوروبا تكميلاً لهذا الباب. اشتهر الطهطاوي منتصف القرن الثالث عشر/التاسع عشر والثاني أول القرن العشرين، الأول وقت التحولات الكبيرة في العالم الإسلامي وشارك فيها بقوة، والثاني وقت الاستعمار وما فيه من تغريب خطير. يظهر إعجاب الطهطاوي بوضع المرأة في أوروبا مع ملاحظاته النقدية الأخلاقية على أوضاعها الجديدة، ومع ذلك جاءت دعوته للعناية بالمرأة من منظور محافظ وأكثر قرباً من المفاهيم الإسلامية وأغلب ما قاله هو من الأمور الصحيحة والمقبولة حول أهمية تربية الفتاة المسلمة وتعليمها وإصلاح حالها، ولكن هناك نموذج يبرز أمامه ورآه في الغرب وقد يصف بعض صوره بإعجاب بما في ذلك ما يخالف الشرع من أبواب الاختلاط المنهي عنه، ولكن للطهطاوي جذور في الأزهر التي تحميه بإذن الله من الانغماس في الشطط؛ لهذا نجد عنده توازناً معقولاً بين إصلاح وضع المرأة مع عدم الوقوع فيما وقعت فيه المرأة الأوروبية، وقد كان موقفه من الحجاب موقف الداعي إلى المحافظة عليه، بحيث تتحجب باستثناء الوجه والكفين على اجتهاد فقهي معروف، وبيّن أن هذا لا يمنعها من التعليم النافع(٢)، مع أنه قد يقع الانحراف من بعض المتخصصين في الشريعة والله المستعان.

---

(١) انظر: ودخل الخيل الأزهر، محمد كشك ص٣٩٥ ـ ٤١٧.

(٢) انظر: رفاعة الطهطاوي...، د. محمد عمارة ص٣٥٠ وما بعدها، وانظر: المؤامرة على المرأة المسلمة...، د. السيد فرج ص٣٨ وما بعدها.

وقد اختلف الأمر مع قاسم أمين وأمثاله، فهم من جهة أصحاب صلة ضعيفة بالعلم الشرعي وضعف في فهم التصور الإسلامي حول هذه القضايا الكبرى، ومع ذلك دخل قاسم أمين في الاهتمام بشأن المرأة، ولا سيّما بعد عودته من أوروبا وهو ضعيف الإمكانيات الشرعية مما يجعله فريسة سهلة لتيارات التغريب، فامتلأ بشبهاتهم حول المرأة ومن ذلك حجابها، وبرز كداعية لهذه الأفكار الجديدة حول المرأة، وأصبح فيما بعد رمزاً من رموز العناية بوضع المرأة، ولا سيّما في مسار تغريبها، فتشكّلَ طريق جديد حول وضع المرأة يجعل مرجعيته غربية كما يجعل النموذج المثالي - بصريح العبارة أو دون الشعور بها - للمرأة العصرية هو النموذج الغربي.

تحول شأن وضع العناية بالمرأة من شأن إسلامي إلى إسلامي وتغريبي، وقد اتسعت دائرة التغريب مع الاحتلال الغربي، فظهرت تيارات تغريبية تتنافس في نشر التغريب في بلاد المسلمين، فلم يعد اتجاه واحد بل اتجاهات، وكل واحد منها يتبع مدرسة غربية: ينشر أصولها ويدافع عنها بما في ذلك نشر موقف المدرسة الغربية المُتبَعة حول وضع المرأة[1].

وقد وجد المتغربون العرب ترسانة فكرية ضخمة حول وضع المرأة، ونقلوها إلى العالم الإسلامي، بما في ذلك ما يتعلق بالعلاقة بين الجنسين، ومسائل الزي والزينة والمظهر المتعلقة بالمرأة، ووضع المرأة في المجتمع، وغيرها من المسائل، ومن تلك الترسانة ما يخالف التشريع الإسلامي فيما يخص المرأة المسلمة وما يخالف التصور الإسلامي عموماً حول المرأة، والعلاقة بين الجنسين، والأسرة، والإنسان. ومن هذه الترسانة ما يزعمون بأن له علاقة بالعلم، الذي يعد عندهم الفيصل الحاسم في مسائل البشرية اليوم.

مجمل القول حول الحجاب في الإسلام:

يشكل الحجاب الشرعي أصلاً مهماً من أصول الوضع الاجتماعي الإسلامي، ويأتي هذا الأصل في ظل التصور الإسلامي الأوسع عن المجتمع وعلاقة أفراده بعضهم ببعض وعن طريقة العيش التي يسلكونها. ومزيته العظمى

---

(١) انظر: حجاب المرأة بين الأديان والعلمانية، د. هدى درويش ص٦، وهي من الدراسات المميزة في هذا الباب.

أنه يطابق الفطرة السوية التي خلق الله الإنسان عليها، فلا يغفل عن شيء من هذه الفطرة كما أنه لا يفرض عليها شيئاً ليس في تركيبها الأصيل قال ـ تعالى ـ: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿١٤﴾﴾ [الملك: ١٤]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٤٩﴾﴾ [الذاريات: ٤٩]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الروم: ٢١]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿١﴾﴾ [النساء: ١].

فهذا مقطع ورد في الكتاب الحكيم حول صورة المجتمع، فالرب سبحانه قد خلق الزوجين، وجعل بين الزوجين علاقة تجاذب، ومن خلالها يقع السكن والمودة والرحمة واللباس، ويبثّ منهما المجتمع الكبير الكثير من الرجال والنساء.

والكثير يحتاج لتنظيم «دقيق محكم يمنع الخلل الذي ينشأ ـ كلما اتسعت الدائرة ـ من الفوضى التي لا يضبطها دليل. لقد استلزم وجود رجال كثير ونساء ـ لا رجل واحد وامرأة واحدة ـ تنظيم صورة التجاذب الذي يحدث حدوثاً فطرياً بين الرجال والنساء. لكي لا يصبح فوضى تصطدم فيه مختلف التجاذبات، فتؤدي إلى ضياع السكن المرجو لكل نفس من جهة، وتؤدي إلى فساد روابط المجتمع من جهة أخرى»[(١)].

وفي هذا السياق يمنع الإسلام الاختلاط، وإن وقع بسبب فيكون مع الحجاب، ويمنع التبرج والفتنة، ويكره خروج المرأة دون سبب، ويمنع إبداء الزينة للأجانب، وهنا يقع التعارض التام بين الثقافة التغريبية ببعدها الفكري والثقافي والاجتماعي، حيث تقوم على الإغراء والتبرج وإبراز الفتنة، وقد صحب ذلك نمو رأسمالي بشع يهتم بتسليع الأنثى وتعبيدها للموضة والأزياء والجمال.

وهنا تتحقق المعادلة المهمة في تحقيق غاية التجاذب الفطرية دون الانحراف بها، ومن هنا جاء التشريع الإسلامي للحجاب بوصفه منظومةً متكاملةً من الأفعال والقيم المرتبطة بها، ونزل في ذلك آيات محكمات ومنها آيات

---

(١) انظر: التطور والثبات في حياة البشرية، محمد قطب ص١٩٨.

خاصة بالحجاب، قال ـ تعالى ـ: ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَٰعًا فَسْـَٔلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ حِجَابٍ ذَٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُوا۟ رَسُولَ ٱللَّهِ وَلَآ أَن تَنكِحُوٓا۟ أَزْوَٰجَهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦٓ أَبَدًا إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ عِندَ ٱللَّهِ عَظِيمًا ﴿٥٣﴾﴾ [الأحزاب: ٥٣]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٥٩﴾﴾ [الأحزاب: ٥٩]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا۟ مِنْ أَبْصَٰرِهِمْ وَيَحْفَظُوا۟ فُرُوجَهُمْ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا يَصْنَعُونَ ﴿٣٠﴾ وَقُل لِّلْمُؤْمِنَٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ ءَابَآئِهِنَّ أَوْ ءَابَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَآئِهِنَّ أَوْ أَبْنَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ أَخَوَٰتِهِنَّ أَوْ نِسَآئِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُنَّ أَوِ ٱلتَّٰبِعِينَ غَيْرِ أُو۟لِى ٱلْإِرْبَةِ مِنَ ٱلرِّجَالِ أَوِ ٱلطِّفْلِ ٱلَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا۟ عَلَىٰ عَوْرَٰتِ ٱلنِّسَآءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٣١﴾﴾ [النور: ٣٠ ـ ٣١]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَٱلْقَوَٰعِدُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِى لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَن يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَٰتٍۭ بِزِينَةٍ وَأَن يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٦٠﴾﴾ [النور: ٦٠]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِىِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِنِ ٱتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِٱلْقَوْلِ فَيَطْمَعَ ٱلَّذِى فِى قَلْبِهِۦ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ﴿٣٢﴾ وَقَرْنَ فِى بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتِينَ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِعْنَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴿٣٣﴾﴾ [الأحزاب: ٣٢ ـ ٣٣][(١)].

فهذه الآيات المحكمات في باب الحجاب الإسلامي تأتي ضمن التصور الإسلامي المتكامل والشامل والمتوازن في الشأن الاجتماعي وفي تنظيم المجتمع

---

(١) قد جمع الأدلة في هذا الباب جمعٌ من العلماء والدعاة المعاصرين، انظر مثلاً: الحجاب أدلة الموجبين وشبه المخالفين، مصطفى العدوي، وانظر: حجاب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة، الشيخ محمد الألباني، وانظر: عودة الحجاب، محمد المقدم، ولا سيّما المجلد الثالث، وغيرها، وليس الحديث هنا عن الخلاف الوارد حول صفة الحجاب وإنما المراد بيان أن علماء الإسلام يتفقون على أن الحجاب شريعة إسلامية ضمن التنظيم الاجتماعي الإسلامي وإن وقع خلاف بينهم حول صفته، وهذا الاتفاق يخالف ما يذهب إليه المتغربون من نفي شرعية الحجاب.

المسلم وفي تنظيم العلاقة بين الجنسين، وعندما يقع الإخلال بهذا الجزء المهم يتأثر تبعاً لذلك التنظيم الاجتماعي الإسلامي، وبتأثره يقع الفساد العريض في المجتمع، وهو فساد تعرفه المجتمعات المعاصرة، ولكنها تدعي إمكانية التعايش معه وأنه ضريبة الحداثة والتقدم ورفض بحث طرح الحل الإسلامي للموضوع، مع أن جميع المؤشرات تبين ذاك المسار الخطير للبشرية بسبب الانفلات في باب العلاقة المفتوحة بين الجنسين وباب إهمال الأخلاقيات الدينية المتعلقة باللباس وأخلاقيات العلاقة بين الجنسين[١].

نماذج من الانحراف في باب الحجاب:

النموذج الأول: قاسم أمين والمراحل الثلاث لموقفه من الحجاب:

إذا جاء الحديث عن الحجاب في العصر الحديث يبرز اسم قاسم أمين كرمز ارتبطت به قضية الحجاب، ويُعد ما عرضه من قضايا حول المرأة ـ عموماً والحجاب خصوصاً ـ مدار الحديث عند أغلب من جاء بعده، وتبحث هذه الفقرة علاقة ما عرضه تحت دعوى العلمية ونظريات العلم فقط.

يذكر الدارسون لنشاط قاسم أمين حول المرأة ـ ولا سيّما حجابها ـ ثلاث مراحل: [**المرحلة الأولى**] الرد على كاتب أوروبي «داركور» الذي ألف كتاباً في نقد المجتمع المصري ونقد فيه وضع المرأة في مصر وأعاد السبب للحجاب، فتألم «قاسم» من هذا الهجوم وقام بتأليف كتاب باللغة الفرنسية في الرد عليه، ومن ذلك دفاعه عن حجاب المرأة المسلمة وعن حكمة منع الإسلام من الاختلاط بين الجنسين[٢]. جاءت [**المرحلة الثانية**] بعد عودته من فرنسا، وقد رأى في فرنسا صورة جديدة للحياة، وتأثر بها، واطلع على الفكر الأوروبي الحديث وأصحابه ومنهم «نيتشه» و«داروين» و«ماركس» و«سبنسر» و«رينان» و«فولتير» وغيرهم، كما أن هناك حركات نسائية عُرفت في القرن

---

(١) انظر حول مشكلة الفساد الناتج عن إهمال القيم الدينية في هذا الباب: الحجاب، أبو الأعلى المودودي ص٥٥ وما بعدها، وانظر: المرأة بين الفقه والقانون، د. مصطفى السباعي ص٢٠٩ وما بعدها.

(٢) لم يترجم هذا الكتاب للعربية إلا بعد وفاة المؤلف، وقد أخرجه محمد عمارة ضمن الأعمال الكاملة لقاسم ص٢١٩.

الثالث عشر/التاسع عشر داخل أوروبا وأمريكا[١]، كما أنه في هذه المرحلة قد خالط دعاة الاتجاه الإسلامي الجديد في مصر جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وتأثر بهم، كما أنه بعد عودته من البعثة عاش واقعاً جديداً تحت الاحتلال البريطاني وعاصر تغيرات ضخمة في العالم الإسلامي، وفي هذه الأجواء أخرج كتابه الثاني بعنوان: «تحرير المرأة»، وقد ناقش فيه مشكلات مختلفة حول وضع المرأة المصرية، وناقش فيه مسألة الحجاب معتمداً في هذه المسألة بالذات على التراث الإسلامي، فاختار منه القول بجواز كشف الوجه والكفين. ولكن الإطار الذي بحث فيه هذه المسألة يختلف عن سابقه، فقد برز التأثير الخارجي عليه من جهة مرجعية أفكاره الجديدة، أما عودته للتراث فهي من باب البحث عن سند تراثي لأفكاره الجديدة، ويقال: إن المباحث الفقهية التي في الكتاب قد اعتمد فيها على الشيخ محمد عبده إن لم يكن الشيخ هو من كتبها[٢].

ومن تفحص كتابه يعلم أن مشكلته تكمن في الإطار الذي وضع فيه مباحث كتابه أو في الرؤية الموجهة لتلك المباحث وليس في تفاصيل ما ذكره؛ أي: في إطار الأفكار الجديدة التي تأثر بها وإطار التحول الاجتماعي التغريبي الذي جرّه إليه، وقد اختلط في هذا الكتاب بعض المحتوى الجيد بالإطار الخطير الموجّه لمسار كتابه؛ وذلك أن وضع المرأة لم يكن بذاك الوضع الجيد في الواقع الاجتماعي، وكان بحاجة لإصلاح كغيره من المسارات التي وقع فيها الانحراف والضعف والظلم، فلامست كتاباته بعض تلك الأوجاع، ولكن الإطار الذي تحركت فيه كتابته قد بدأ يميل اتجاه التغريب، ومع ذلك فليس كل المحتوى تغريبياً، فالأخطاء التي فيه مألوفة في الحقل الإسلامي ويمكن معالجتها ضمن هذا الحقل، حتى جاء كتابه الثالث ممثلاً للمرحلة الثالثة الذي جمع فيه بين الإطار التغريبي والمحتوى التغريبي «المرأة الجديدة» الذي صدم به المجتمع المسلم وحيّر الباحثين في فكره، فاختلفت آراؤهم حول مشكلة هذا الكتاب،

---

(١) انظر: مقدمة د. محمد عمارة في قاسم أمين الأعمال الكاملة ص٢٢، وانظر: عودة الحجاب، محمد المقدم ١/ ٣٤.

(٢) انظر كلام محمد عمارة في تقديمه الأعمال الكاملة لقاسم أمين ص١٢٤، وانظر: المؤامرة على المرأة المسلمة، د. السيد فرح ص٦٣ وما بعدها.

فهناك من يراه الامتداد الطبيعي لمسيرته وكأنه يسلك التدرج[١]، وهناك من يراه ردة فعل على تلك المواجهة العنيفة التي لقيها من الأزهر والفقهاء مما دفعه لموقف انتقامي يدفع للأسى[٢]. أما مضمون الكتاب ـ وهو ما يهمنا ـ فهو إعلان تغريبي صريح عن رأيه في مشكلات المرأة، وهو دعوة دون مواربة لتقليد حال المرأة الأوروبية، فالمرأة الجديدة هي المرأة الأوروبية، ومع أنه أحال لكتابه السابق عن رأيه في الحجاب إلا أن الحقيقة أبعد من ذلك، فالرؤية الجديدة لم تعد تسمح بالعودة لكتابه السابق؛ وذلك أن الكتاب الجديد يقطع أي طريق للعودة.

[دعوى العلمية للمرحلة الثالثة]: ومن صور الانفصال بين الكتاب السابق «تحرير المرأة» وهذا الكتاب «المرأة الجديدة» دعوى العلمية التي برزت بوضوح في كتابه الثالث، وترتبط العلمية هنا في الغالب بالعلوم الاجتماعية المعروفة داخل فرنسا نهاية القرن التاسع عشر[٣]، والمتأثرة إلى حد بعيد بالفكرة التطورية المستمدة من نظرية «داروين»، ومع أنها لم تكن غائبة في كتابه السابق إلا أنها كانت مضمرة أما هنا فقد صرح بها.

يقول د. محمد عمارة: «ولقد كان طبيعياً أن يؤمن قاسم أمين بالتطور والتقدم كقانون علمي، ليس في نطاق الظواهر الطبيعية فقط كما اشتهر عند تشارلز داروين (١٨٠٩ ـ ١٨٨٢م) في ذلك العصر، بل في الظواهر الخاصة بالحياة الإنسانية، . . .»[٤] وهي الدارونية الاجتماعية التي اختطفت لفترة من الزمن الفكر الغربي وسار معها أغلب المتغربين باسم العلمية.

وتقول د. ليلى الأحيدب من قسم الاجتماع: «وقد خطا قاسم أمين بهذه الأفكار خطوات مهمة عندما أخضع قضية تحرير المرأة وغيرها من القضايا الاجتماعية للمنطق العلمي، فقد كان من المؤمنين بتطبيق مبادئ المنهج العلمي عند تناول قضايا المجتمع والأسرة، متأثراً في هذا بأوغست كونت، . . . . وقد أراد قاسم أمين أن يصلح الخلل القائم في مسألة المرأة بناء على ما أثبته العلم

---

(١) انظر: عودة الحجاب، محمد المقدم ١/٦٢.
(٢) انظر: أسس التقدم عند مفكري الإسلام، د. فهمي جدعان ص٤٧٠، ٤٨٢.
(٣) انظر: النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، د. غالي شكري ص٢٠٥.
(٤) قاسم أمين الأعمال الكاملة، د. محمد عمارة ص٣٨.

الطبيعي الحديث من أن المرأة مساوية للرجل عقلاً. . .»[١]، وأنه «حاول أن يطرح القضية طرحاً علمياً مستنداً إلى المنهج العلمي في دراسة التاريخ والمجتمع»[٢].

وتمدح زينب الخضيري علمية «قاسم» وتصفها قائلة: «فمنهج قاسم أمين هو منهج عالم الاجتماع الذي وقف على آخر ما وصلت إليه هذه المناهج»، ويدلّ «على إحاطة دقيقة بنتائج شتى العلوم الحديثة الطبيعي منها والاجتماعي، والذي أتاحته لقاسم أمين ثقافته الغربية»[٣]، وقد يقلل بعض المتغربين من هذه العلمية باعتبارها غير متماسكة وذات انتقائية براجماتية وتفقد أصلها المادي العلمي[٤].

لا شك أن هذه الشهادات من قبل المعجبين به تحمل مبالغة لا يحتملها مضمون الكتاب، ولكنها العادة مع المعجبين أو أصحاب الأهواء، نعم هو يقلد الدراسات الاجتماعية المعلمنة ولكن التقليد لا يعني العلمية، فقد انساق في نمط من الدراسات ذات البعد العلماني، وانغمس في نظريات اجتماعية ينقض بعضها بعضاً دون أن يملك زمام الاختيار والتصحيح والنقد، إنها في الحقيقة تبعية عمياء، مفادها أن المدنية الغربية قد قدمت الجواب الكامل في وقتها وما بقي إلا أخذه وتربية الأبناء عليه، وهذه لا تتوافق مع مزاعم العلمية التي يحرص أتباعه على إلصاقها به، فهو يقول مثلاً: «هذا هو الداء الذي يلزم أن نبادر إلى علاجه[٥]، وليس من دواء إلا أننا نربي أولادنا على أن يعرفوا شؤون المدنية الغربية ويقفوا على أصولها وفروعها وآثارها. إذا أتى هذا الحين ـ ونرجو ألا يكون بعيداً ـ انجلت الحقيقة أمام أعيننا ساطعة سطوع الشمس، وعرفنا قيمة

---

(١) تأثير التيارات الدينية في الوعي الاجتماعي للمرأة العربية، ليلى الأحيدب، ضمن كتاب الدين في المجتمع العربي ص٢٨٥.

(٢) المرجع السابق ص٢٨٧.

(٣) المرجع السابق ص٢٨٧ هامش ١٨.

(٤) وهذه من وجهة نظر ماركسية، انظر: النهضة والسقوط. . .، د. غالي شكري ص٢٠٩ ـ ٢١٠.

(٥) الداء الذي يقصده: تمسكنا بالماضي رغم أن مدنيته سبب تخلفنا، مع أن الواجب أن ننهض لمحاربته ص١١٤.

التمدن الغربي. وتيقنا أنه من المستحيل أن يتم إصلاح ما في أحوالنا إذا لم يكن مؤسساً على العلوم العصرية الحديثة، وأن أحوال الإنسان مهما اختلفت، وسواء كانت مادية أو أدبية خاضعة لسلطة العلم»[١] ويقول: «من هذا يتبين أن نتيجة التمدن هي سوق الإنسانية في طريق واحد. وأن التباين الذي يشاهد بين الأمم المتوحشة أو التي لم تصل إلى درجة معلومة من التمدن منشؤه أن أولئك الأمم لم تهتد إلى وضع حالتها الاجتماعية على أصول علمية. هذا الذي جعلنا «نضرب الأمثال بالأوروبيين» ونشيد بتقليدهم، وحملنا على أن «نستلفت الأنظار إلى المرأة الأوروبية». .»[٢]، ومن ذلك تقليدهم في ما توصلوا إليه حول المرأة؛ لأنها علمية وليست من قبل العادات ولهذا بحسب كلامهم لا نجد اختلافاً عند الغربيين حول تلك المسائل وهو دليل على علميتها، والعلم لا يختلف من مكان لمكان «فهذه أولاً مسألة اجتماعية، فهي بذلك مسألة علمية، ولا غرابة بعد ذلك في حصول الاتفاق فيها»[٣].

فهو يجعل من هذا الاتفاق دلالة على علميتها، وهو لم ينتبه إلى أن هذا الاتفاق لا يشترط فيه العلمية بقدر ما يكون الاتفاق أحياناً بسبب الإطار العام الذي تتحرك فيه جميع المدارس، وهو هنا الإطار العلماني الذي وحّد تلك المدارس في قضايا، وهذا التوحيد لا علاقة له بالعلمية إذا كان المراد بها القول الصواب الذي لا تغير فيه، بل إنه حتى في الدراسات الغربية المعاصرة نجد الحديث عن النظام السائد في مرحلة زمنية معينة ويدور الجميع ضمن هذا النظام «الإبستمي» كما طرحه ميشيل فوكو[٤]، أو النموذج الإرشادي «البرداي» الذي يجتذب الجميع لفترة زمنية كما شرحه كون في «بنية الثورات العلمية»[٥]، وبهذا تكون المعارف البشرية ذات بعد نسبي مهما بلغت دقتها وإجماع الناس عليها ما

(١) المرأة الجديدة، قاسم أمين ص١١٤ ـ ١١٥.

(٢) المرجع السابق ص١١٥.

(٣) المرجع السابق ص١٢٩.

(٤) انظر: ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، د. الزواوي بغورة ص٢٩ وما بعدها.

(٥) انظر: التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية. .، د. إبراهيم رجب، ٤٩ وما بعدها، وانظر: بنية الثورات العلمية، توماس كون، كلام المترجم ص١٢، وكلام المؤلف ص٨٣.

لم تجد مصدراً حقيقياً لتوثيق هذا الاختيار أو ذاك، ولن يكون ذلك إلا بالوحي. مع العلم أن القول بهذا الاتفاق داخل العلوم الاجتماعية لا حقيقة له، فالاختلاف بين المدارس الاجتماعية شأنه كبير، لدرجة أن هناك من يعلن نهاية هذه العلوم وفشلها وحاجتها إلى مسار جديد[١]، فاتفاقهم لا يعني علميتها كما أن الاتفاق مُنَازع عليه، وأسوأ من ذلك ضيق العلمية بحيث جعل العلم هو ما قاله الوضعيون بشتى مدارسهم ويُخرج من ذلك أساس العلم وهو الوحي.

[أصل الحجاب]: يبدأ الاختلاف عند قاسم أمين بين منهجه القديم القائم على أن الحجاب شريعة يجب المحافظة عليها وبهذا يكون أصله الأمر الإلهي، وبين منهجه الجديد الذي يعتمد فيه العلمية ـ كما يقول ويقول أصحابه ـ القائم على وضع تصور جديد عن أصل الحجاب، وبهذا تختلف النتائج، ففي الأول يصل إلى أهمية المحافظة عليه بالصورة الشرعية التي اختارها بالتحجب ما عدا الوجه والكفين وخروج المرأة للتعلم والعمل، أما مع الثاني فيصل إلى أهمية تمزيق الحجاب. وقبل مناقشة هذه العلمية نعرض رأيه الجديد، وهو رأي يعتمد الأفكار الاجتماعية حول أصل العائلة والقيم المرتبطة بها، الذي يبدأ عادة بالإقرار أن الحجاب يعد ظاهرة اجتماعية بالمفهوم العلمي للظاهرة، ومهمة علماء الاجتماع دراسة هذه الظواهر، وغالباً ما يجعلون محورها العائلة وأصل تكونها، وغالباً ما يعتمدون على عينات من شعوب أمية ونائية في إفريقيا وأستراليا غيرها، باعتبار هذه القبائل تقترب من الأصل القديم للنظام العائلي، ثم ينطلقون منه في خط تطوري إلى النموذج الغربي على أنه أعلى درجات هذا التطور، وقد انساق قاسم أمين مع هذا التصور، فيبدأ ببيان المنهج «لا يمكن معرفة حال المرأة اليوم إلا بعد معرفة حالها في الماضي. تلك هي قاعدة البحث في المسائل الاجتماعية»، وهي تقوم على ادعاء إمكانية استقراء الحوادث الماضية عبر المؤرخين وما نجده من تأييد عبر السياح الأوروبيين في المجتمعات البدائية التي تؤكد ما ذكره المؤرخون، ومنها يقوم الباحث الاجتماعي بدراساته[٢]، ثم ذكر خلاصة أبحاثهم: في المرحلة الأولى وقبل تكوّن العائلة

---

(١) انظر: الفصل الثاني من الباب الثالث من هذا البحث.

(٢) انظر: المرأة الجديدة، قاسم أمين ص١١.

كانت المرأة ذات الشأن في الهيئة الاجتماعية، وكانت الحياة الجنسية مشاعية، لا زواج، ولما ودّع الإنسان بداوته واشتغل بالزراعة ظهر نظام البيت، ودخلت المرأة في نظام العائلة الجديد، فحرمت من استقلالها وامتلكها الرجل، وقد تسبب ظهور الدولة في تخفيف هذه العبودية على المرأة، ومع ذلك لم تنل كامل حقها أيام اليونان والرومان، وحتى مع الكنيسة التي مارست دوراً سلطوياً في أوروبا، ومع دخول الدولة أصبح الحال مرتبطاً بالسياسة[١]، ثم لخصه في مكان آخر: عاشت حرة في العصر الأول.. ثم وقع الاستعباد لها مع تشكيل العائلة.. ثم مع ظهور المدنية خف الرق ولكن بقي الاستبداد على المرأة.. حتى جاء الطور الرابع بعد مبلغ الإنسانية مبلغها من المدنية، فنالت المرأة حريتها الكاملة وتساوت مع الرجل، أما المرأة المصرية فهي في الطور الثالث[٢]، ومع أنه أدخل النصرانية ديناً له دوره في وضع المرأة، فقد سكت عن دور الإسلام في هذا التاريخ البشري كعادة أهل التغريب، فلا ينظرون للتاريخ إلا من خلال تاريخ الآخرين، وكأن تاريخهم هو التاريخ الكوني الوحيد، بينما التواريخ الأخرى حتى ولو كانت بحجم التاريخ النبوي مع الأنبياء أو تاريخ الإسلام الضخم فإنه يختفي.

ضمن هذا الإطار التاريخي للتاريخ الإنساني الذي يتصوره الوضعيون الاجتماعيون يضع قاسم أمين رؤيته تبعاً لهم عن الحجاب فيقول: «ولكن ما العلاقة بين حريتها وكشف وجهها واختلاطها بالرجال ومعاملتها لهم؟ فالجواب: إن إلزام النساء بالاحتجاب هو أقسى وأفظع أشكال الاستعباد؛ ذلك لأن الرجال في أعصر التوحش كانوا يستحوذون على النساء، إما بالشراء كما بيناه وإما بالاختطاف.

وفي كلتا الحالتين كانوا يعتبرون أنفسهم مالكين نساءهم ملكاً تاماً وتبع ذلك أن الرجل جرد امرأته عن الصفات الإنسانية وخصصها بوظيفة واحدة وهي أن تمتعه بجسمها. فأقرها في مسكنه. وألزمها بأن تلازمه ولا تخرج منه حتى لا يكون لأحد غيره حظ في أن يتمتع بها ولو بالنظر أو بالحديث، شأن المالك

---

(١) انظر: المرجع السابق ص١١ ـ ١٤.

(٢) انظر: المرجع السابق ص٢٢ ـ ٢٣.

الحريص على ملكه الذي يريد أن يستأثر بجميع مزايا المتاع الذي يملكه.

ولما كان من المحال ألا تعرض ضرورة تقضي على المرأة بالخروج من منزلها في بعض الأحيان أراد أن يتبعها بالحجاب حيث سارت فألزمها بستر وجهها إذا خرجت.

هذا الحجاب الذي قرره الرجل في الأصل على زوجته تعدى بعد ذلك إلى البنات والأمهات والأخوات وإلى عموم النساء؛ لأن كل امرأة هي زوجة أو كانت زوجة أو مستعدة لأن تكون زوجة.

فالحجاب هو عنوان ذلك الملك القديم، وأثر من آثار تلك الأخلاق المتوحشة التي عاشت بها الإنسانية أجيالاً قبل أن تهتدي إلى إدراك أن الذات البشرية لا يجوز أن تكون محلا للملك لمجرد كونها أنثى...»[١].

ويجيب عن سبب بقائه إلى اليوم فيقول: «وليس من الغريب بقاء الحجاب بعد زوال السبب الذي أوجده؛ أي: بعد خروج المرأة عن ملكية الرجل...»، فـ«سنة التدرج أن تعيش النساء في حالة وسط بين الرق والحرية، حالة اعتبرت فيها المرأة أنها إنسان، لكنه ناقص غير تام، كبر على الرجل أن يعدّ المرأة التي كانت ملكاً له بالأمس، مساوية له اليوم» فأبقاها في مرتبة أقل منه وزعم أن الله أوجد هذه الحال؛ ولذا يلزم بقاؤها في بيتها وتستر وجهها إذا خرجت[٢].

وبعد هذا العرض العلمي كما يزعم يصل للنتيجة الخطيرة التي يحرص المتغربون عليها: «وذلك هو السر في ضرب الحجاب، وعلة بقائه إلى الآن، فأول عمل يعد خطوة في سبيل حرية المرأة هو تمزيق الحجاب ومحو آثاره»[٣].
ونجد فارقاً شاسعاً بين هذه النتيجة مقارنة بما في «تحرير المرأة» الذي يقول فيه: «ربما يتوهم ناظر أنني لا أزال أرى الآن رفع الحجاب بالمرة، لكن الحقيقة غير ذلك، فإنني لا أزال أدافع عن الحجاب وأعتبره أصلاً من أصول الأدب التي يلزم التمسك بها، غير أني أطلب أن يكون منطبقاً على ما جاء في الشريعة الإسلامية وهو ـ على ما في تلك الشريعة ـ يخالف ما تعارفه الناس

(١) المرجع السابق ص٣٤ ـ ٤٥.
(٢) انظر: المرجع السابق ص٣٥.
(٣) المرجع السابق ص٣٥.

عندنا...»[١]، وقوله: «ولو أن في الشريعة الإسلامية نصوصاً تقضي بالحجاب على ما هو معروف الآن عند بعض المسلمين لوجب عليّ اجتناب البحث فيه، ولما كتبت حرفاً يخالف تلك النصوص، مهما كانت مضرة في ظاهر الأمر؛ لأن الأوامر الإلهية يجب الإذعان لها بدون بحث ولا مناقشة. لكننا لا نجد نصاً في الشريعة يوجب الحجاب على هذه الطريقة المعهودة...»[٢]، وبعد عرضه أقوال المجيزين كشفها الوجه والكفين عند أمن الفتنة قال: «ولا ريب أن ما ذكرنا من مضار التحجب يندرج في حكمة إباحة الشرع الإسلامي كشف المرأة وجهها وكفيها ـ ونحن لا نريد أكثر من ذلك»[٣]. لاريب أن هناك فارقاً كبيراً بين الحالين، بين الدعوة للتمسك بالحجاب وبين الدعوة لتمزيقه، ولا يكون مثل هذه الحال إلا مع تغير كبير أصاب هذا الباحث. ونبحث الآن هذا المزعم العلمي حول أصل الحجاب.

[حقيقة هذا الأصل]: تأتي المسائل عند قاسم وأمثاله بعد ذلك متفرعة عن هذا الأصل حول تكون العائلة والحجاب، وكأنه مسلمةٌ لا يعتريها النقاش والشك، وبهذا يحملون متبعهم في قطار ذي سكة واحدة، فمن ركب معهم لم يبق له إلا هذا المسار، ومن هنا كان من المهم قطع الطريق من أوله. ويأتي الإشكال هنا من جهتين: إما أن الطريق الذي صنعوه غير صحيح، وهو الغالب في مثل هذه المسائل، إذ أغلبها مبني على ادعاءات نعلم بطلانها من صحيح الوحي، ولا يستطيع عاقل جاهل بالوحي الجزم بصحتها أو علميتها، أو أن الطريق صحيح ولكنه يصح على أحوال بعينها، يغلب عليها في هذا الباب أن تكون أحوالاً منحرفة عن الفطرة السوية والشريعة المستقيمة، فيُحول المرض إلى قاعدة عامة، تعمّ كل الأحوال، وفي التعميم يقع خطأ المتعاملين مع مثل هذه المناهج.

يقول «محمد أمزيان»: إن «البحث في مجال النظم الاجتماعية من حيث أصولها ونشأتها والعوامل التي تخضع لها في تطورها تتعرض لكثير من الأخطاء، ولا يمكن أن تحقق قدراً من العلمية لكثرة اعتمادها على التخمين والظن

---

(١) تحرير المرأة، قاسم أمين ص٦٠.

(٢) المرجع السابق ص٦٢.

(٣) المرجع السابق ص٦٧.

والافتراض، وهذا النوع من الدراسات يمثل الجانب الميتافيزيقي أو الغيبي لعلم الاجتماع»[١]، وقد غلب البحث عن الأصل الأول للنظم الاجتماعية على نشاط الجيل الأول من علماء الاجتماع، وأمثلتهم التي يمثلون بها من الشعوب البدائية، تُعرض في قالب تطوري من أثر الدارونية، ثم أعقب هذه المرحلة مرحلة جديدة من الدراسات التي تتفحص الوضعية التطورية وتعارض الكثير من استدلالاتها ونتائجها، ومن ذلك مثلا: دراسات جديدة تدحض مسلمة القول بأن إباحية الحياة الجنسية كانت أولى مراحل تطور الأسرة الإنسانية[٢].

ومهما تكن الجهود المبذولة في هذا المضمار «فإن الاختلاف سيظل قائماً بينهم ولا يمكن التوصل إلى نتائج قطعية بالاستناد إلى معلومات الإثنوغرافيا وحدها»[٣]، فالعودة لأصل التاريخ الإنساني عبر عينات من أي باب كانت لا يمكن أن تكون الدليل القاطع، ومعلوم أن تلك الأصول البعيدة لا نملك أدلة كافية تبين لنا حقيقتها، وبهذا تكون النتيجة المنطقية أن «المنهج الوضعي قاصر عن الكشف عن حقيقة النظم الاجتماعية من حيث أصل نشأتها؛ لأنه قاصر على إدراك أبعاد التطور الإنساني الضارب في التاريخ، ولا بدّ من البحث عن مصدر آخر غير المعلومات التاريخية والإثنوغرافية والإنثروبولوجية والأركيولوجية. . .، فمهما كانت طبيعة هذه المعلومات فهي ناقصة. . .»، وإذا كان الأمر بهذه الحال فنحن في حاجة لمصدر آخر قادر على إطلاعنا بتلك الحقبة البعيدة وقادر على هداية البحث العلمي البشري، وهذا المصدر لن يكون إلا الوحي[٤].

ويتواصل الإشكال مع النظريات المطروحة لتفسير التطور من ذلك الأصل الأول إلى الصورة الحالية التي وضعها أهل تلك النظريات آخر حلقة في السلم، ومن بين أشهر الاتجاهات في ذلك: الاتجاه الوضعي والاتجاه الماركسي[٥]،

(١) منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، محمد أمزيان ص٨٦ ـ ٨٧.
(٢) انظر: المرجع السابق ص٨٧.
(٣) المرجع السابق ص٨٨.
(٤) منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية ص٩٠.
(٥) انظر: المرجع السابق، حول الاتجاه الوضعي ص٩٦، وحول الاتجاه الماركسي ص٩٩، ويقترب منهج قاسم أمين هنا من الاتجاهات الوضعية، وسيأتي مثال يقترب من الاتجاه الماركسي.

فهي من جهة مبنية على أصل غير مسلم به، ولم يسلم به إلا أتباع الاتجاه فقط، كما أن القانون الذي يفسر عملية التطور يلحقه ما لحق مبحث الأصل، والشواهد والأمثلة تخالف العمل العلمي لما فيها من انتقائية مع استبعاد ما يخالف فرضيات الاتجاه، ولذا فهم ينجحون عند تفسير الواقع ولكنهم يتيهون عند العودة للماضي أو عند وضع قانون عام للظواهر الاجتماعية، ولا يشترط أن يكون الواقع الصحيح من جهة التفسير هو الصحيح من جهة الحق والخير، فقد يكون الواقع هو المرض وينجح المفكرون في تشخيص المرض، ولكن صحة تفسير المرض لا يعني خيريته.

الاستعانة بالعلم في تأكيد نتائج أصل الحجاب الاجتماعي: لقد بنى قاسم دعواه على انحرافات علمية أو على أحسن الأحوال أوهام علمية، ومع أن النتيجة التي وصل إليها باسم العلم لا تعد علمية فإنه مع ذلك أنهى الوضع وانتقل إلى استدلالات أخرى من ميادين للعلم لتأكيد سلامة النتيجة، وهو باب واسع وضبابي، مما يسمح بتسرب الأوهام تحت دعوى العلمية، حيث يغلب على المدعي فيها أن يذكر الدليل العلمي، وفي الفكر العلمي الحديث ما يعارضه تمام المعارضة، مما يجعل الجميع في حاجة لمرجعية أخرى، وعليا تحكم بين الطرفين. وهنا بعض ما ذكره في هذا الباب:

[١] من ذلك الاستدلال بالتساوي في التكوين الجسدي للرجل والمرأة، فلماذا في رأيهم تُكلف بالحجاب! ولكن هذا الاستدلال تجد ما يعارضه من حقل العلم ذاته؛ أي: أننا نجد الدليل وضدّه، مما يعني وجود خطأ ما في التعامل مع العلوم الطبيعية التي تدرس جسد الإنسان.

يرى قاسم أن أهم مسألة تسببت في استعباد المرأة، ثم حجابها هي تهمة نقصان العقل فيقول: «ولما كانت تهمة المرأة بنقصان العقل هي الحجة التي اتخذها الرجل لاستعبادها، وجب علينا أن نبحث في طبيعة المرأة لنعلم إن كانت، كما يقال أحط من طبيعة الرجل أم لا؟»[١]، إلى أن قال: «يلزمنا لحلها أن نرجع إلى الأصول العلمية لنعلم ما تقرره فيها.... غير أنهم حكموا بأن المرأة ليست مثل الرجل في الخلقة، وأنه يوجد بين الصنفين اختلافات تشريحية

(١) المرأة الجديدة ص٣٥ ـ ٣٦.

وفسيلوجية يمتاز بها كل صنف عن الآخر. ولكن ليس في هذه الاختلافات ما يدل على أن أحد الصنفين أرقى من الآخر أو أحط منه»[١]، وهو يخلط هنا بين آراء البشر وقت انحرافهم عندما يحكمون بأفضلية مخلوق على آخر باللون أو الجنس، وهذا يخالف ما قرره الإسلام عندما فرق من جهة الوظائف بين الذكر والأنثى، فهناك وظائف تناسب الرجل وأخرى تناسب المرأة، أما الأكرم فهو الأتقى، قال ـ تعالى ـ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾﴾ [الحجرات: ١٣]، قال ابن كثير في تفسيره: «فجميع الناس في الشرف بالنسبة الطينية إلى آدم وحواء سواء، وإنما يتفاضلون بالأمور الدينية، وهي طاعة الله ومتابعة رسوله ﷺ». ثم ذكر حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم، ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم**»[٢]. ولكنه يترك هذه المعاني العظيمة التي قررها الإسلام، ويذهب إلى أمر قد لا يخالف في معلوماته، ولكن يخالف في النتائج التي يريد الوصول إليها، يقول: «والحقيقة أن المرأة أمام علم التشريح ليست أقل درجة من الرجل ولا أرقى منه، وإنما تختلف عنه؛ لأن لها وظائف تقوم بها غير وظائف الرجل»[٣].

بل إننا نجد شهادات أخرى أكثر توازناً من الناحية العلمية مع أن الدخول في هذا الباب دون الاستناد لركن قوي، يعرض الأطراف لتجاذبات قد لا تنتهي، ومع ذلك نذكر اتجاهاً آخر من داخل العلم يقول صاحبه: «إن الاختلافات الموجودة بين الرجل والمرأة لا تأتي من الشكل الخاص للأعضاء التناسلية، ومن وجود الرحم والحمل، أو من طريقة التعليم. إذ إنها ذات طبيعة أكثر أهمية من ذلك.. إنها تنشأ من تكوين الأنسجة ذاتها ومن تلقيح الجسم كله بمواد كيميائية محددة يفرزها المبيض. ولقد أدى الجهل بهذه الحقائق الجوهرية بالمدافعين عن الأنوثة إلى الاعتقاد بأنه يجب أن يتلقى الجنسان تعليماً واحداً، وأن يمنحا قوى واحدة ومسؤوليات متشابهة، والحقيقة أن المرأة تختلف اختلافاً كبيراً عن

---

(١) المرجع السابق ص٣٦.

(٢) تفسير ابن كثير ص١٢٤٣، والحديث رواه مسلم برقم (٢٥٦٤)، باب تحريم ظلم المسلم وخذله...من كتاب البر والصلة والآداب.

(٣) المرأة الجديدة ص٣٧.

الرجل. فكل خلية من خلايا جسمها تحمل طابع جنسها.. والأمر نفسه صحيح بالنسبة لأعضائها. وفوق كل شيء، بالنسبة لجهازها العصبي. فالقوانين الفسيولوجية غير قابلة للين مثل قوانين العالم الكوكبي.. فليس في الإمكان إحلال الرغبات الإنسانية محلها. ومن ثم فنحن مضطرون إلى قبولها كما هي. فعلى النساء أن ينمين أهليتهن تبعاً لطبيعتهن دون الرجال، فيجب عليهن ألا يتخلين عن وظائفهن المحددة»[١]. والمسلم ليس في حاجة لتلك أو هذه إلا بقدر ما ينفعه منها، ولكن المقصود أن العلم الذي يستدل به على دعواه، الصحيح منه لا يخالف ما جاء به التشريع الرباني، وما سوى ذلك فستجد القول ونقيضه، وكلاهما ينتميان لحق العلم، ولا حلّ للمختلفين إلا بالحق، قال ـ تعالى ـ: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَـٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٢١٣﴾﴾ [البقرة: ٢١٣].

[٢] ومن ذلك إدخال الدراسات النفسية كحجة على المشكلات التي تترتب على الحجاب، ليصلوا إلى أهمية إزالته أو تخفيفه لأبعد حد ممكن، وتأتي النظريات النفسية حول الكبت والعقد النفسية ذات البعد العلماني في قمة التأثير، وفي ذلك تقول باحثة اجتماعية عن قاسم: «بل يذهب إلى أبعد من ذلك عندما يتناول تناولاً علمياً تأثير الحجاب في البناء النفسي والجسدي والعصبي للمرأة، فيقول: «إن الحجاب من شأنه أن يخل بنظام الجسد، وهو يضعف الأعصاب مما يجعل القوى النفسية تختل»[٢]، ونجد هذه الحملة عند متغرب آخر من نسبة كل أمراض المرأة الجسدية والعقلية والنفسية لدرجة البلاهة إلى الحجاب[٣]، ونجد عند مفكر آخر «فؤاد زكريا» دعواه بوجود ازدواجية للخطاب الإسلامي حول الحجاب «تتعلق بالسلوك المنتظر من المرأة المحجبة نفسها، فالمطلوب

---

(١) الإنسان ذلك المجهول، ألكسيس كاريل ص١٠٨ ـ ١٠٩، ترجمة شفيق فريد، وانظر: التطور والثبات في حياة البشرية، محمد قطب ص٢١٣ وما بعدها.

(٢) تأثير التيارات الدينية في الوعي الاجتماعي للمرأة العربية، ليلى الأحيدب، ضمن كتاب الدين في المجتمع العربي ص٢٨٦.

(٣) انظر: سلامة موسى بين النهضة والتطوير، د. مجدي عبد الحافظ ص٩٥ ـ ٩٨.

منها أن تكون متقشفة المظهر، حاجبة لنظرات الآخرين وأطماعهم، متباعدة قدر الإمكان عن الجنس الآخر، وفي الوقت ذاته أن تكون أنثى كاملة مع الزوج. . . . ولكن المشكلة من الوجهة النفسية أشد تعقيداً بكثير؛ لأنها تفترض من المرأة القدرة على الجمع بين العفة المفرطة من ناحية، والإقبال المفرط على الجنس من جهة أخرى؛ ذلك لأن على هذه المرأة نفسها أن تعوض زوجها عن خشونة مظهرها الخارجي، وتثبت له أنها لا زالت الأنثى القادرة على تحقيق جميع رغباته. فكيف يمكن أن تجمع شخصية واحدة، ونفسية واحدة، بين هذين النقيضين؟ ألا يؤدي هذا التناقض بين المظهر الخارجي والممارسة الخاصة إلى أزمة نفسية أو تعقيد في التكوين الداخلي للمرأة؟»[١].

أول ما نجده حول قاسم أمين هو تضخيم مواقفه ذات البعد العلمي، ومن ذلك مسائل ذات صلة بعلم النفس بكل مذاهبه المتنافرة ونظرياته المتناقضة والمعقدة، وتتوقع أنك ستجد هذا الطرح العلمي النفسي بذكر النظريات والأدلة والنتائج فإذا نظرنا لما قاله فلا نجد إلا سطراً أو سطرين، فأين هي العلمية!

فمن ناحية شرعية يمتنع أن يوجد في شرع الله ما يضرّ جسد الإنسان أو نفسه، فما جاءت الشريعة إلا لسعادة الإنسان وصلاح حاله ومآله، كما أن الواقع لا يقدم أي تدليل علمي، وإنما هو من رمي التهم وهي عادة كل من تأثر بالعلمنة والتغريب، وإلا فما يحصل للمرأة المتبرجة والتي تخالط الأجانب من إضعاف أعصابها، وما يصيبها من ضغط نفسي هو الأبرز، ولكنهم يتنكرون للفطرة، ويدّعون أن ما أصابها من جراء الاختلاط مرض لا بد منه فهو ضريبة الحضارة. كما أنهم يصورون المتحجبة، وكأنها في كيس مغلق لا ترى النور ولا تشم الهواء، بينما الحجاب الإسلامي هو نوع من اللباس يغطي جمال المرأة وزينتها أمام الأجانب فقط ولا يمنعها من أي نشاط، كما أنه لا يحرمها من أي احتياج، قد نتصور تلك العقد والأمراض النفسية لو تخيلنا وجود امرأة في كيس، ولا تدري عن العالم حولها شيئاً ولا ترى نور الشمس ولا الهواء النقي ولا تتحرك ولا تمشي ولا تمارس نشاطاً بدنياً، وهذا غير موجود في الحجاب الإسلامي. بل إننا لو سرنا في مسار الاستشهادات العلمية فسنجد دراسات من ميدان العلوم

---

(١) الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، د. فؤاد زكريا ص١٤٧.

الاجتماعية تثبت عكس ما يدّعون، حيث تثبت الجانب النفسي الجيد للمتحجبة وذلك بالاعتماد على دراسات ميدانية متكئة على معرفة جيدة بميدان العلوم الاجتماعية ونظرياتها[١].

النموذج الثاني: النموذج المادي الماركسي:

سبق أن رأينا أن الدراسات العلمية حول المرأة والأسرة تنتمي لعلم الاجتماع الوضعي الذي تأثر كثيراً بفكرة التطور الداروينية، وقد ظهرت اتجاهات اجتماعية مختلفة منها الوضعية التي تأثر بها «قاسم أمين»، ومنها «المادية» ولا سيّما في صورتها الماركسية، ويأتي هذا النموذج مثالاً عنها، وبقدر ما يتفقون في النتيجة حول وضع الحجاب، إلا أن الاختلاف فقط حول الأصول النظرية، وكما سبق فإن الاتفاق على خلع الحجاب لا يأتي بسبب علمية النتيجة، وإنما بسبب علمانية العلم، وهو الإطار العام الذي يضبط جميع الدراسات المنطوية تحته. نجد هذا المثال في تطورية داروينية ومادية صريحة مع سلامة موسى. ساق «موسى» مسار تطور الإنسان حيث بدأ بحسب زعمه مثل القرد يتسلق الأشجار ويعيش عليها، ثم حدثت ظروف حملت الإنسان على ترك الأشجار والعيش على الأرض، وبدأت تتطور أعضاء الإنسان بما يناسب المشي على الأرض، وقد كانت حياة الإنسان في هذه الفترة مشاعية، وفي هذه المرحلة تطور دماغه وانتقل لممارسة الصيد مما تعني الحاجة للتعاون والحاجة للغة فنشأت اللغة، وفي مرحلة الصيد نشأت «معظم خرافاته، جاءت من هذه الحقبة حين كان يستعين على الصيد بعقائد السحر والدين. ذلك أن الصيد خطر، والصائد عرضة لأن يكون فريسة ما يصيد، ولذلك كان الخوف يعم الصائدين ويحملهم على التشبث بأية عقيدة تلهمهم بعض الاطمئنان. وظهر حجاب المرأة في ذلك الوقت؛ ذلك أن أشأم كلمة أيام الصيد كانت كلمة الدم. إذ هي تحمل معنى القتل، ولما كانت المرأة تحيض كل شهر كانت لذلك يحرم على الرجل الاقتراب منها أو حتى رؤيتها قبل الخروج للصيد حتى لا يتشاءم بالدم»[٢].

---

(١) انظر مثلاً: سيكولوجية الحجاب. القيم النفسية لارتداء الحجاب مع دراسة ميدانية على عيّنة عربية، د. عبد الرحمٰن العيسوي.

(٢) المرجع السابق ص١٣.

فهذه صورة أخرى حول أصل الحجاب، وهي تشترك مع ما طرحه قاسم أمين في باب تحول المرأة ضحية الاستعباد، وقد انتقل من أصل الحجاب إلى واقعه، فزعم أنه أكبر عائق من تحررها وتقدمها، وألصق بالحجاب أقذع الأوصاف، واعتبر «أثر الحجاب على المرأة أقسى ما يمكن أن تُبتلى به الأمة، حتى ولو كان زلزالاً أفضى إلى موت عشرة ملايين مواطن، ولم يبق سوى مليون؛ لأنه قد خلص إلى نتيجة، مفادها أن هبوط مستوى المرأة من الإنسانية إلى الحيوانية، سبب لهذا الحجاب»[١]، ورآه المرض الحقيقي لتأخر نسائنا[٢].

نجد تصحيحاً ماركسياً لكلام «سلامة» من أحد المعجبين به حول أصل الحجاب وذلك بوضع سكة قطار مادية أحادية: «وهذا صحيح، وإن كانت «النجاسة» في مفهوم المجتمع القديم، لم تتعلق بالدم كما يرى سلامة؛ لأن التفسير العلمي للحجاب هو الإحساس الجديد بالملكية. ففي المجتمع المشاعي - حيث العلاقات الجنسية غير مقيدة - لا نجد الحجاب. وإنما وجد - لأول مرة - مع ميلاد الملكية الفردية. فالنجاسة هناك «اقتصادية» في الأغلب «كما بدأ انتشار ستر العورة كطريقة صريحة لامتلاك النساء». بالرغم من أن «سلامة موسى» يرى أن ستر العورة كان عملية تزيين مثيرة للجنس. وهذا صحيح أيضاً. ولكن هذه الزينة المثيرة نفسها لم تبدأ إلا مع إحساس المرأة بحاجتها «الاقتصادية» للرجل. فلم يصبح ساعداها، وإنما جسدها، مركز الإغراء. ولما كانت الفروق التي حدثت للمجتمع الإنساني، بعد تطوره من العبودية إلى الرأسمالية المعاصرة، لم تصنع تغييراً حاسماً لمركز المرأة، فإن جسدها ظل بؤرة إغرائها للرجل. .أو لمستقبلها الاقتصادي، ولذا بقي «الحجاب» و«الفصل بين الجنسين» و«الثأر للشرف». . . كرواسب حية نامية على العمود الفقري للنظام الطبقي، الممتد من بداية المجتمع العبودي حتى مجتمعنا الرأسمالي الحديث»[٣]، ثم قال هذا الماركسي: «والحجاب - في النهاية - ليس جدران الحريم، ولا البراقع السود، وإنما هو نظام اجتماعي بأكمله»، ويرى أن كل المساواة بين الذكر والأنثى الموجودة في النظام الرأسمالي لن تنجح إلا إذا تغير النظام الاجتماعي

---

(١) سلامة موسى بين النهضة والتطوير، د. مجدي عبد الحافظ ص٩٥.

(٢) انظر: النهضة والسقوط. . .، د. غالي شكري ص٣١.

(٣) المرجع السابق ص١٦٨.

الطبقي[١]، ثم هو يبشر بما يحدث في نصف العالم الذي ينتقل لطور جديد طور «المرحلة الاشتراكية في الاقتصاد والاجتماع على السواء، إذ إن أدوات الإنتاج التي كانت تملكها طبقة فحسب، أعيدت ـ أو في سبيل إعادتها ـ إلى القوى المنتجة. .للرجل والمرأة جميعاً» عندها يختفي «ذلك الوضع الشاذ ـ وهو سيطرة الرجل على المرأة ـ بدخول المرأة ميادين الإنتاج، إذ تنتفي الدوافع التي كانت سبباً في سيطرة الرجل»[٢]، ويسقط مع سقوط المجتمع الطبقي الحجاب، وكل نظام يقترب من الفطرة، من زواج وأسرة وتربية للأبناء وممارسة الجنس وغيرها[٣].

تقع هذه النظرة في نفس الإشكاليات التي تقع فيها النظرة السابقة من جهة أصل العائلة، فهي تقع في بؤرة إشكالية إقامة دعوى عن إباحية جنسية أول الوجود الإنساني، إلا أن الحجاب هنا ولد مع الملكية الفردية وما تبعه من ظهور المجتمع الطبقي، فيختزل الأمر في الجانب الاقتصادي، ويختزل تبعاً لذلك تاريخ الإنسانية في هذا الجانب، ثم يربط الحل بالجانب نفسه، ويطرح النموذج الشيوعي نموذجاً طوباوياً لمجتمع في اتصال جنسي قائم على الحب دون الحاجة لنظام الأسرة، ويقوم المجتمع بتربية الأطفال، وتختفي كلمة لقيط، والشرف والعار وكل الأمور التي هي إفراز شاذ لمجتمع طبقي، ولا شك أن ذلك النموذج الذي يعرضونه قد سقط سقطة مهولة، وقد كان من أكبر ضحاياه المرأة في تلك المجتمعات، حيث تشير التقارير الدولية عن أكبر عملية تجارة للرقيق الأبيض من الجمهوريات الاشتراكية التي بشر بها هذا الماركسي وأمثاله.

وفي الختام قد يكون من المناسب ذكر موقف منسوب لقاسم أمين في آخر حياته: «لقد كنت أدعو المصريين قبل الآن إلى اقتفاء أثر الترك، بل الإفرنج في تحرير نسائهم، وغاليت في هذا المعنى حتى دعوتهم إلى تمزيق ذلك الحجاب، وإلى إشراك النساء في كل أعمالهم ومآدبهم وولائمهم. . ولكني أدركت الآن خطر هذه الدعوة بما اختبرته من أخلاق الناس، فلقد تتبعت خطوات النساء في كثير من

---

(١) المرجع السابق ص١٦٩.
(٢) المرجع السابق ص١٧٢.
(٣) انظر: المرجع السابق، ١٧٢ ـ ١٧٤.

أحياء العاصمة والإسكندرية لأعرف درجة احترام الناس لهن، وماذا يكون شأنهم معهن إذا خرجن حاسرات، فرأيت من فساد أخلاق الرجال بكل أسف، ما حمدت الله على ما خذل من دعوتي، واستنفر الناس إلى معارضتي. .، رأيتهم ما مرت بهم امرأة أو فتاة إلا تطاولوا إليها بألسنة البذاء، ثم ما وجدت زحاماً في طريق فمرت به امرأة إلا تناولتها الأيدي والألسنة جميعاً. . إنني أرى أن الوقت ليس مناسباً للدعوة إلى تحرير المرأة بالمعنى الذي قصدته من قبل»[١].

وفي خاتمة هذا المبحث نصل إلى أن التغريب قد تلبّس بالعلم ونظرياته من أجل علمنة الحياة العملية، وأن العلم لم يكن سوى قناع لتلك المهمة، أما العلم الصحيح النافع فلا يكون مخالفاً لما جاء به الدين، وقد ظهر أن ما يقولون: إنه علم ويعارض الدين أنه ليس كذلك، سواء في باب الأخلاق، أو في باب الربا، أو في باب التداوي، أو في باب الحجاب، وأن العلم الصحيح والنافع منه تجده يسير بجانب الدين ويتفق معه دون مشكلات بخلاف ما ادعي علميته مع المتغربين فهو يصطدم بالدين. وبهذا ينتهي الحديث عن الأمثلة المقترحة، ومعها ينتهي الفصل الثالث، وبذلك يختم الباب الثاني.

وقد بُحث في هذا الباب التأثر المنهجي في الفكر التغريبي بالانحراف المصاحب للعلم الحديث، وذلك في ثلاثة فصول: الفصل الأول عن التأثر المنهجي في مصدر التلقي وطرق الاستدلال، وقد نوقش ذلك في مبحثين الأول عن المصدر وأثر الانحراف في هجر الوحي، والثاني عن أثر الموضوعية في استبعاد الدين. والفصل الثاني كان عن التأثر المنهجي في طريقة التعامل مع القضايا الغيبية الاعتقادية، وقد نوقش في مبحثين: الأول عن الأصل المنهجي الذي يسبب مثل هذا الانحراف، وهو الانحراف في الغيب، بينما المبحث الثاني يطرح أمثلة وقع فيها الانحراف. والفصل الثالث كان عن التأثر المنهجي في طريقة التعامل مع القضايا الشرعية العملية، وقد نوقش في مبحثين: الأول عن الأصل المنهجي الذي يسبب مثل هذا الانحراف وهو أثر العلمنة ومفاهيمها، بينما المبحث الثاني يعرض أمثلة وقع فيها الانحراف.

---

(١) عودة الحجاب ١/ ٧٢ ـ ٧٣، وقد ذكره عن أنور الجندي من كتابه «رجال اختلف فيهم الرأي».

الباب الثالث

صور لدعاوى باطلة ونظريات منحرفة ظهرت في الفكر التغريبي حول الدين والعلم وخطورتها

وفيه فصلان:

- الفصل الأول: صور لدعاوى أظهرها الاتجاه التغريبي باسم العلم الحديث.
- الفصل الثاني: صور من تأثر الفكر التغريبي بنظريات علمية منحرفة حول مفهوم الدين.

الباب الثالث

صور لدعاوى باطلة ونظريات منحرفة ظهرت في الفكر التغريبي حول الدين والعلم وخطورتها

بعد النجاح الباهر للعلم في العصر الحديث، واستقلاله عن الفلسفة وعن الدين في إطار الحضارة الغربية، أصبح يمثل عند تيارات الفكر أيدلوجيا جديدة تنافس الفلسفة والدين في تلك الحضارة، وقد نشبت صراعات فكرية كبيرة بسبب ذلك، وهي مشكلة خاصة بالبيئة الغربية أساساً، وترتبط بالتطورات والتغيرات التي شهدها واقعهم، ولكن أهل التغريب أبوا إلا نقل تلك المشكلات للبيئة الإسلامية، وتصويرها وكأنها مشكلات كونية، ومن ذلك الرؤى الجديدة حول: «العلاقة بين الدين والعلم»، أو «حول رؤية العلم للدين».

فمن جهة «العلاقة بين الدين والعلم» ظهرت مجموعة دعاوى أبرزها «ثلاث»: **الأولى**، دعوى أهمية إبعاد الدين عن العلم تحت مبدأ علمنة العلم، فقد أوحت التجربة الغربية الناتجة عن الصراع بين الكنيسة والعلم وبتشكل مجتمع علماني دنيوي بأهمية علمنة العلم. **والثانية**، تجاوزت مسألة الفصل بين المجالين إلى دعوى وجود تعارض بين الدين والعلم، وذلك لصالح العلم؛ لأن العلم مبني

على الحقائق، ومن ثم فنتيجة رفع دعوى التعارض الاهتمام بالعلم وإهمال الدين، وهنا تظهر الدعوى **الثالثة** كبديل عن الدين المُهمَل، وهي القول بكفاية العلم لشموليته، فما من باب إلا طرقه، فليُترك الدين ويكتفى بالعلم.

وقد خصصت لهذه الدعاوى الفصل الأول، وأتناول كل واحدة منها بمبحث مستقل على النحو الآتي:

الفصل الأول: صور لدعاوى أظهرها الاتجاه التغريبي باسم العلم الحديث.

المبحث الأول: دعوى أهمية علمنة العلم ورفض التأصيل الإسلامي مظاهرها وخطرها.

المبحث الثاني: دعوى التعارض بين الدين والعلم الحديث.

المبحث الثالث: دعوى كفاية العلم الحديث لحاجة الإنسان وشموليته بدلاً عن الدين.

ومن جهة «رؤية العلم العلماني للدين» ظهرت مجموعة علوم تهتم بدراسة الدين بعد دعوى استقلال العلم عن الدين، بحيث أصبح بإمكانه دراسة أي شيء بما في ذلك الدين الذي انفصل عنه؛ أي: أن الدين يُدرس دراسة علمية، ومن هنا تدخل النظريات العلمية حول الدين، وقد كثرت في الغرب، ولكن أهمها مع المتغربين «ثلاث»: **أوّلها**، نظريات التطور حول الدين التي ارتبطت بداروين ثم بالدارونية الاجتماعية، **وثانيهما**، نظريات حول الدين ظهرت في علم النفس، **وثالثها**، نظريات حول الدين ظهرت في علم الاجتماع.

وقد خصصت لهذه النظريات حول الدين الفصل الثاني، في ثلاثة مباحث، يتناول الأول النظرية التطورية في تفسير الدين، والثاني عن النظرية النفسية، والثالث عن النظرية الاجتماعية، على النحو الآتي:

الفصل الثاني: صور من تأثر الفكر التغريبي بنظريات علمية منحرفة حول مفهوم الدين.

المبحث الأول: التأثر بنظرية داروين التطورية من علم الأحياء حول الدين.

المبحث الثاني: التأثر بنظريات من علم النفس حول الدين.

المبحث الثالث: التأثر بنظريات من علم الاجتماع حول الدين.

إذاً، يبحث الباب الثالث في الفصل الأول المشكلات التي أثارها المتغربون بين الدين والعلم من جهة العلاقة، مثل: «العلمنة» و«التعارض» و«الكفاية»، بينما يبحث الفصل الثاني المشكلات التي أثارها المتغربون بين الدين والعلم من جهة دعوى التصور العلمي للدين، مثل «التطورية» و«النفسية» و«الاجتماعية».

الفصل الأول

صور لدعاوى أظهرها الاتجاه التغريبي باسم العلم الحديث

وفيه ثلاثة مباحث:

- المبحث الأول: دعوى أهمية علمنة العلم ورفض التأصيل الإسلامي: مظاهرها وخطرها.
- المبحث الثاني: دعوى التعارض بين الدين والعلم الحديث.
- المبحث الثالث: دعوى كفاية العلم الحديث لحاجة الإنسان وشموليته بدلاً عن الدين.

الفصل الأول

صور لدعاوى أظهرها الاتجاه التغريبي باسم العلم الحديث

يبحث هذا الفصل في دعاوى تغريبية حول العلاقة بين الدين والعلم، فإن للعلم نظرياته التي سببت صراعاً حاداً داخل الحضارة الغربية بين الكنيسة والعلم، مما دفع بدعوى «العلمنة» للواجهة كحل، وهي مبنية على وجود «تعارض» بين الدين والعلم ونظرياته، وكانت في الحضارة الغربية قائمة بين الكنيسة والعلمانية في جوهرها، ومن نتائج ذلك القول مع طائفة كبيرة بـ«كفاية» العلم. وقد انتقلت هذه المشكلات للبيئة الإسلامية مع المتغربين، فنشروا نظريات هدفها إثارة المشكلات، ومن ثم تحمسوا لـ«علمنة» العلم بحجة تخليصه من قيود الدين، ورفعوا من شأن «التعارض» بين الدين والعلم، وما ترتب على ذلك من مواقف اتخذوها، وانساقت طائفة من المتغربين في دعوى «كفاية» العلم. فهذه ثلاثة مباحث تناقش هذه الانحرافات التي أقامهما المتغربون بين الدين والعلم حول «العلمنة» و«التعارض» و«الشمول».

المبحث الأول

دعوى أهمية علمنة العلم ورفض التأصيل الإسلامي مظاهرها وخطرها

تتميز الأمة الإسلامية بمركزية العلم فيها، فالعلم ركن أصيل في الإسلام، لهذا يرتبط العلم بالدين ارتباطاً وثيقاً، وقوة الدين وصحته وسلامته تعني قوة العلم، بخلاف الحضارة الغربية الحديثة، حيث ارتبط تقدم العلم فيها بالانفصال عن الدين، وبما أن المتغربين مقتدون بالغرب، فقد ظنوا أنه لا علم إلا بالانفصال عن الدين.

يرتبط العلم في التاريخ الإسلامي بهذا الدين الحق الذي أوجد هذه الأمة، وجعلها خير أمة أخرجت للناس، وكلما ارتبط العلم بهذا الدين العظيم نمى وازدهر ونفع، فإن انفصل عن الدين انحسر أمره وظهر ضرره. وقد وقع ضعف في عصور المسلمين الأخيرة أصاب كل شيء بما في ذلك العلم، ومع ذلك فما كان يتوقع أحد أن يأتي ذلك اليوم الذي يُدْعى فيه للفصل بين الدين والعلم؛ لأن الأمة تعرف أن الدين هو سبب ظهور هذه الأمة العالمة، فكيف يأتي يوم يُطلب فيه تنحية الدين عن نشاطات حياة المسلم! وكذا الفطرة السليمة لا تجد مشكلة

بين الدين والعلم[١]، ومع ذلك جاء من يتحمل وزر هذه الدعوى، ويزعم أنها الطريق لنهضتنا العلمية، فكيف برزت هذه الدعوى؟ وما علاقتها بالعلم الحديث ونظرياته؟ ومن خلفها؟ وما حقيقتها؟ وما خطرها؟ وأسئلة أخرى يتناولها هذا المبحث بالتحليل والدراسة. وبما أن المظلة التي استظلت بها هذه الدعوى هي العلمانية «أي: طلب علمنة العلم» فستكون الدراسة من خلال هذه المظلة.

تعريف العلمانية:

يُطلق على المجتمعات الغربية أنها مجتمعات علمانية، وكذا دولها حيث يقال: هي دولة علمانية وتنصّ دساتيرها على العلمانية، وتكون الدولة ومؤسساتها تبعاً لذلك علمانية، بما في ذلك العلم الحديث الذي برع فيه الغرب، وأول ما يواجه الباحث هنا مشكلات التعريف والاختلافات حوله؛ لأن منها ما يركز على صورته الفكرية الذي عُرف في الوسط الفلسفي والفكري، ومنها ما يركز على صورته الاجتماعية من تبني تيارات واتجاهات لهذا المفهوم والدعوة له ونشره، ومنها ما يركز على صورته القانونية البارزة في دساتير الدول الغربية، ومن قلدها بعد أن نُص عليها في تلك الدساتير، ومنها ما يركز على ثماره ونتائجه التطبيقية في مجالات الحياة من تعليم وسياسة واقتصاد وفكر وثقافة وفنون وآداب وعلاقات وغيرها.

وما يهمنا أنه مصطلح ظهر للتعبير عن أمرين، وتبعاً لذلك تكونت له رؤية، والأمران هما: «الفصل بين الدين ودنيا الناس، والاهتمام بالدنيا وإغفال الآخرة»، ولن يحقق المفهوم عمله إلا برؤية، ومن هنا ظهر المصطلح برؤية جديدة تعارض الرؤية الدينية.

وأكتفي هنا بالتعريف اللغوي والترجمة العربية له، ثم أنتقل لأحدث التعريفات له في اللغة العربية:

مصطلح «العلمانية» مصطلح له شهرته في السنوات الأخيرة، وقد جمع أستاذنا الكريم الدكتور «السيد أحمد فرج» في كتابه: «**جذور العلمانية**» مجموعة أبحاث حول تحديد هذا المصطلح، نختصرها هنا: «العلمانية» مصطلح أفرزته

---

(١) انظر: مذاهب فكرية، محمد قطب ص٤٧٩.

الحياة الأوروبية، ويراد به كما جاء في «المورد»: «عدم المبالاة في الدين، أو بالاعتبارات الدينية»[١]، وفي معجم «ويبستر» «علماني: (Secular)، دنيوي: (Worldly)، أو لاديني: (Pagan)، ومن معانيها: الشيء الذي يحدث مرة واحدة في عصره، أو جيل أو شيء مرتبط بعصره. وأشهر معانيه الآن: الأمور الدنيوية المتمايزة عن الأشياء الروحية، غير العقدية، وغير التي لها صفة الخلود «الأخروي»»[٢].

(والعلمانية: Secularism، فهي رؤية للحياة، أو في أي أمر معين يعتمد أساساً على أنه يجب استبعاد الدين، وكل الاعتبارات الدينية وتجاهلها، ومن ثم فهي نظام أخلاقي يعتمد على قانون يقول: بأن المستويات الأخلاقية، والسلوكيات الاجتماعية يجب أن تحدد من خلال الرجوع إلى الحياة المعيشية، والرفاهية الاجتماعية، دونما الرجوع إلى الدين»[٣]، ويختصر «الخطيب» أهم دلالاتها في المعاجم الفرنسية فيقول: «دنيويّ، أو زمني، أو عامي، أو قرني، أو دهري، أو ترابي، أو عالمي»[٤].

وتقول «دائرة المعارف البريطانية» في تعريف كلمة «Secularism»:

«هي حركة اجتماعية تهدف إلى صرف الناس عن الاهتمام بالآخرة إلى الاهتمام بالحياة الدنيا وحدها. ذلك أنه كان لدى الناس في العصور الوسطى رغبة شديدة في العزوف عن الدنيا، والتأمل في الله واليوم الآخر. ومن أجل مقاومة هذه الرغبة طفقت الـ«Secularism» تعرض نفسها من خلال تنمية النزعة الإنسانية، حيث بدأ الناس في عصر النهضة يظهرون تعلقهم الشديد بالإنجازات

---

(١) المورد، بعلبكي ص٨٢٧، العلمانية: تاريخ الكلمة وصيغتها، أ.د. عبد الصبور شاهين ص١١٧ من كتاب جذور العلمانية، وقد ذكر شاكر النابلسي أنها من إضافة صاحب المورد على القاموس المترجم، انظر: الفكر العربي في القرن العشرين ٢/١٦٨ هامش: ١.

(٢) عَلماني وعَلْمانية تأصيل معجمي، د. السيد فرج ص١٣٥، وانظر له ص١٠٩ من كتاب: جذور العلمانية.

(٣) عبد الصبور شاهين ص١٣٦ ـ ١٣٧، وانظر: سيد فرج ص١١٢ من كتاب: جذور العلمانية.

(٤) قصة دخول العلمانية في المعجم العربي، أ.د. عدنان الخطيب ص١٥٦ من كتاب: جذور العلمانية.

الثقافية البشرية، وبإمكانية تحقيق طموحاتهم في هذه الحياة القريبة. وظل الاتجاه إلى الـ«Secularism» يتطور باستمرار خلال التاريخ الحديث كله باعتبارها حركة مضادة للدين ومضادة للمسيحية».

«وهكذا يتضح أنه لا علاقة للكلمة بالعلم، إنما علاقتها قائمة بالدين ولكن على أساس سلبي؛ أي: على أساس نفي الدين والقيم الدينية عن الحياة. وأولى الترجمات بها في العربية أن نسميها «اللادينية» بصرف النظر عن دعوى «العلمانيين» في الغرب بأن «العلمانية» لا تعادي الدين، إنما تبعده فقط عن مجالات الحياة الواقعية: السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية. .إلخ، ولكنها تترك للناس حرية «التدين» بالمعنى الفردي الاعتقادي، على أن يظل هذا التدين مزاجاً شخصياً لا دخل له بأمور الحياة العملية»[(١)].

وتتفق كلمة الباحثين السابقين على أنه لا صلة للعلمانية بالعلم، وفي ذلك يقول «الخطيب» بعد السرد السابق لها في المعاجم الفرنسية: «فكل واحدة من هذه النسب تصلح أن تكون مقابلاً للكلمة الفرنسية (Seculaire)، إلا العلم فلا يدخل في مدلولاتها في أي مرجع غير عربي...»[(٢)]، وهي النتيجة نفسها التي توصل إليها الدكتور السيد فرج[(٣)]، وتبعاً لذلك تذهب الأبحاث السابقة إلى أن المصطلح العربي العَلمانية مشتق من العَالَم بفتح العين، ويذهب إلى هذا مجموعة من المدافعين عن العلْمَنة أيضاً[(٤)]، وفي المقابل هناك طائفة من المدافعين عن العلمانية يرون أن أصلها مشتق من العِلم، بكسر العين[(٥)].

وإذا كانت الكلمة بعيدة عن العلم من جهة الترجمة، إلا أن المدافعين عن

---

(١) مذاهب فكرية، محمد قطب ص٤٤٥.

(٢) المرجع السابق (جذور العلمانية) ص١٥٦.

(٣) انظر: المرجع السابق ص١٣٩ ـ ١٤٠، وكذا أ.د. عبد الصبور شاهين ص١٢٣ ـ ١٢٤ من (جذور العلمانية).

(٤) انظر: الفكر العربي في القرن العشرين... ٢/ ١٦٥، وانظر: الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، د. فؤاد زكريا ص٤٦، وانظر: مجلة «الطريق» حيث محور عددها الرابع سنة (١٩٩٥م) العقلانية والعلمانية، مقال (العلمانية بوصفها أيدلوجيا...)، د. أحمد برقاوي ص٤٦ ـ ٤٧.

(٥) انظر: العلمانية من منظور مختلف، د. عزيز العظمة ص١٧ ـ ١٨.

العلمنة يعودون من النافذة بعد خروجهم من الباب لإثبات الصلة بين العلمانية والعلم من جهة جوهر رؤيتها، فيجتهدون في ربط العلمانية بالعلم بصورة مباشرة أو غير مباشرة، ومن ثم يدافعون عن علمنة العلم لتعليلات يأتي الوقوف معها لاحقاً، ففي «الموسوعة الفلسفية العربية» المشهورة تعريف بالعلمانية، ويقرّ المعرِّف بها أنها غير مشتقة من العِلم، بل هي من العَالَم، ثم يقول: «ولكن ليس من قبيل الصدفة أن تذهب الأذهان إلى العِلم عند ذكر العلمانية، فما ذلك لتشابه في اللفظ فحسب، بل كذلك للصلة المضمونية. فالعلماني هو بالإجمال من يأخذ بالتصور العلمي للعالم في مقابل التصور الديني»[1]، ويقول «العظمة»: «والحال أن العلمانية في توصيفها الفكري تحتمل الاثنين وتتضمنهما معاً، فالعلمانية تستند إلى النظرة العلمية بدل الدينية الخرافية إلى شؤون الكون والطبيعة على العموم، وتؤثر الكلام في علم الفلك على الكلام القرآني حول التكوير، والكلام في الجغرافيا الطبيعية على الكلام حول جبل قاف، والأخذ بالاعتبار العقلي بدل الاعتبار الإيماني والخرافي لأمور كالمعراج والطوفان وانقلاب العصي أفاعيَ، والمشي على الماء وإحياء الموتى، وشق البحر..»[2]. والحقيقة أن التصور العلمي للعالم ليس لعلميته الكاملة، فهي علمية نسبية وغير مكتملة، ولكنه أصبح يشارك الدين في أمور حول العالم والإنسان والحياة، ويجيب بأجوبة فيها، قد تتفق مع الدين وقد تختلف معه، وبما أن العلماني يهرب من الدين، فإنه يدّعي ذهابه للعلم بسبب دخول العلم مجالات كان الدين هو الذي يتحدث عنها، وقد لا يقدم العلم الجواب المقنع في كثير من المسائل، ولكنه يقدم أجوبته باسم العلمية، فيلتصق العلماني بالعلم كبديل عن الدين، فموقفهم علماني وليس علمياً؛ لأن الموقف العلمي هو الذهاب مع الحق، فإن وجد في الدين ذهب معه وإن وجد في العلم أخذ به، وما في العلم من حقائق لا تتعارض مع الدين الحق.

ويقدم الدكتور «فؤاد زكريا» حجة أخرى لهذا الربط بين العلمانية والعلم بعد أن رجّح عدم الصلة الاشتقاقية، فربطها من جهتين: فالعلم بمعناه الحديث

---

(١) الموسوعة الفلسفية العربية ٢/ ٩١٤، أعدّ التعريف جورج طرابيشي.

(٢) العلمانية تحت المجهر، د. عبد الوهاب المسيري، د. عزيز العظمة ص١٥٦، والكلام للعظمة المدافع عن العلمنة.

لم يظهر إلا بعد انتزاع أمور الحياة من المؤسسات الدينية، والعلم مرتبط بهذا العالم الذي تهتم به العلمانية ويترك ما وراءه لأنواع أخرى من المعرفة، دينية كانت أم صوفية، «ولم يصبح العلم علماً إلا منذ أن ركز اهتمامه على فهم هذا الكون المنظور، وترك شؤون الآخرة للدين، ورفض أية محاولة للخلط بين المجالين»[١].

ولهذا يروّج دعاة العلْمَنة للعلمانية تحت ستار العلم، ومن ذلك قولهم: «إنها الأسلوب الوحيد لتحرير العلم من الدين»[٢]، حتى شاع عند بعض الناس أن العلمانية وإن جافت الدين فهي «تشتمل على الأفكار والمبادئ التي تشكل الفكر «العلمي» الذي يمكن أن يعين على بناء النهضة وصنع التقدم والمساهمة «العلمية» في حل مشكلات التاريخ والاجتماع والاقتصاد والأمية... أي: استقر في خلد البعض أنها هي «العلمية» التي ترتكز على النظر العلمي والبحث المنهجي والاستقراء والملاحظة...»[٣].

وقفتان حول المصطلح: «تاريخية المصطلح، وعلاقته بالعلم»:

أقف الآن وقفتين مع المصطلح، الأولى حول الظرف التاريخي لظاهرة العلمانية، والثانية حول حقيقة الصلة بين العلمانية والعلمية، فأما [**الأولى**] فتتفق الدراسات على أن العلمانية برزت في مرحلة الصراع الثقافي والاجتماعي بين الكنيسة وخصومها، وقد ارتكبت الكنيسة حماقات كبيرة في صراعها مع العلوم البشرية وأهلها، وادّعت تمثيل الدين في خصومتها، وما كانت أهلاً لتمثيله بما تحمله من جهل وظلم، جهل بالدين الحق وظلم للناس باسم هذا الدين المحرّف الذي تتبناه، وأخطر ما في الأمر أنها أصبحت سُلطةً ذات مكاسب من فرْض جهلها وظلمها، فجاء مشروع العلمنة كحل لفصل الكنيسة عن حياة الناس السياسية والاقتصادية والعلمية والشأن العام كله، فيبقى التدين شأناً فردياً، ولكن العلمانية لا يمكن أن تكون عملية فصل محايدة سلبية، وإنما كانت حركة ذات رؤية جديدة بلغت ذروتها في القرن الثالث عشر/التاسع عشر.

---

(١) انظر: الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، د. فؤاد زكريا ص٤٦.
(٢) الإلحاد الديني في مجتمعات المسلمين، د. صابر طعيمة ص١٣١.
(٣) المرجع السابق ص٢١٠، بتصرف يسير للاختصار، وقد أبطل الكاتب ذلك.

وفي هذا المقام نعرض حديث القرآن عن هذه السلطة الكنسية الفاسدة ودعوته لمقاومتها والعودة للدين الحق، فالله سبحانه قد أخبر عن هذه السلطة الباطلة فقال ـ تعالى ـ: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓاْ إِلَـٰهًا وَٰحِدًا ۖ لَّآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَـٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٣١﴾﴾ [التوبة: ٣١]، قال ابن كثير رحمه الله: «روى الإمام أحمد، والترمذي، وابن جرير من طرق، عن عدي بن حاتم، رضي الله عنه، أنه لما بلغته دعوة رسول الله ﷺ فرَّ إلى الشام، وكان قد تنصر في الجاهلية، فأسرت أخته وجماعة من قومه، ثمَّ منَّ رسول الله ﷺ على أخته وأعطاها، فرجعت إلى أخيها، ورَغَّبته في الإسلام وفي القدوم على رسول الله ﷺ، فقدم عَدِيّ المدينة، وكان رئيساً في قومه طيء، وأبوه حاتم الطائي المشهور بالكرم، فتحدَّث الناس بقدومه، فدخل على رسول الله ﷺ، وفي عنق عَدِيّ صليب من فضة، فقرأ رسول الله ﷺ هذه الآية ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ قال: فقلت: إنهم لم يعبدوهم! فقال: **بلى، إنهم حرموا عليهم الحلال، وأحلوا لهم الحرام، فاتبعوهم، فذلك عبادتهم إياهم**»[1]، فالأحبار والرهبان قد وضعوا أنفسهم في مقام من يُشرّع ويمارس ذلك باسم الرب، وقَبِل الأتباع بهذه الحالة فوضعوا الأحبار والرهبان موضع الرب، ولا شك أنها سلطة عالية حصلوا عليها، وقد حرّم الله سبحانه قبولها وأوجب نبذها.

وقال الشيخ السعدي في هذه الآيات: «﴿قَـٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ ۚ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ أي: كيف يصرفون على الحق، الصرف الواضح المبين، إلى القول الباطل المبين. وهذا ـ وإن كان يستغرب على أمة كبيرة كثيرة، أن تتفق على قول ـ يدل على بطلانه أدنى تفكر وتسليط للعقل عليه، فإن لذلك سبباً وهو أنهم: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ﴾ وهم علماؤهم ﴿وَرُهْبَـٰنَهُمْ﴾ أي: العُبَّاد المتجردين للعبادة ﴿أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ يُحِلُّون لهم ما حرم الله فيحلونه، ويحرمون لهم ما أحل الله فيحرمونه، ويشرعون لهم من الشرائع والأقوال المنافية لدين الرسل فيتبعونهم عليها»[2].

---

(١) تفسير ابن كثير ص٥٩٦، والحديث رواه الترمذي برقم (٣٠٩٥) باب ومن سورة التوبة من كتاب تفسير القرآن. . ، وقال عنه: حديث غريب، وحسنه الألباني في غاية المرام، حديث رقم (٦) ص١٩ ـ ٢٠.

(٢) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، الشيخ عبد الرحمن السعدي ص٣٣٥.

وقال القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: «قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ قال أهل المعاني: جعلوا أحبارهم ورهبانهم كالأرباب حيث أطاعوهم في كل شيء» ثم استشهد ببيت معبرٍ لعبد الله بن المبارك:

«وهل أفسد الدين إلا الملوك   وأحبار سوء ورهبانها»[1]

وفي هذا البيت تنبيه لطيف لمثل هذه السلطات الباطلة: سلطة السياسة الفاسدة التي عرفتها أوروبا في عصورها الوسطى، وسلطة الكنيسة مع الأحبار والرهبان، فأفسدوا دين الناس ودنياهم.

وللقرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ وقفة مهمة مع قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ۝٧٨ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ ۝٧٩﴾ [البقرة: ٧٨ ـ ٧٩]: «قال علماؤنا رحمة الله عليهم: نعت الله تعالى أحبارهم بأنه يبدلون ويحرفون فقال وقوله الحق: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ﴾، الآية.

وذلك أنه لما درس الأمر فيهم، وساءت رعية علمائهم، وأقبلوا على الدنيا حرصاً وطمعاً، طلبوا أشياء تصرف وجوه الناس إليهم، فأحدثوا في شريعتهم وبدلوها، وألحقوا ذلك بالتوراة، وقالوا لسفهائهم: هذا من عند الله، ليقبلوها عنهم فتتأكد رياستهم وينالوا به حطام الدنيا وأوساخها»[2]، وهو إشارة واضحة إلى البحث عن الرياسة والشهرة والسلطة بما كذَبوا به على الله من أخبار أو شرائع، فبهذه السلطة الفاسدة يتحكمون في الأتباع بالباطل وبالظلم، ويظهر بذلك الفساد في دنيا الناس ودينهم مما يوجب على العقلاء نبذها والبحث عن الحق.

أما **الوقفة الثانية** فهي عن الصلة بين العلمانية والعلمية، وقد آن الأوان لرفع هذا التلاعب الدلالي بالمصطلحات الحادثة، وكشفها بكل أبعادها، ومن ذلك الخلط المتعمد بين العلم والعلمانية، فالعلمية قبل أن تكون مطلباً علمانياً إن صح ذلك فهي مطلب إسلامي؛ فالإسلام يطلب من أهله أن يقيموا دينهم ودنياهم

---

(١) تفسير القرطبي ٨/ ١٢٠.

(٢) المرجع السابق ٢/ ٦ ـ ٧.

على العلم، ويندهش كل عاقل من مكانة العلم في الإسلام، رسالته تقوم على الانتقال بالأمة من الجهل للعلم، وأن تقيم حياتها على العلم، وقد سبق بيان ذلك. ولو صح حرص العلمانية على العلم فهو علم ناقص وفقير، فهو ناقص من جهة اهتمامه بعلم الدنيا فقط، وفقير لغياب التصورات والقيم التي تحيطه وترعاه، فالعلمانية تريد علمية خالية من الدين حتى فيما هو ضروري للعلم من الدين، بينما العلمية في الإسلام علمية مستضيئة بنور الوحي ومهتدية بالدين، العلمانية منهج حياة يبعد الدين عن شؤون العالم وهذا لا علاقة له بالعلمية البشرية التي هي نشاط لمعرفة القوانين(١). والعلمية قد نشأت أساساً في الحضارة الإسلامية في ظل الإسلام، بخلاف العلمانية، فقد نشأت في حضارة هاربة من الكنيسة، ومن رجع لتاريخ الفكر الغربي يجد أن الحركة العلمية انطلقت من أناس لا يرفضون الدين، فقد قامت الثورة العلمية والفكر المرتبط بها من قبل متدينين أو لا يرفضون الدين، ومنهم رجال كبار في الكنيسة، فلم تقم معهم دعوى للفصل، وإنما جاء الفصل الحقيقي «مع عصر التنوير وبلغ ذروته مع الوضعيين»، وما زالت آراء الوضعيين ذات تأثير إلى اليوم(٢)، وقد ساد تبعاً لذلك في القرنين الماضيين الاعتقاد بأن هناك تصادماً لا يمكن تجنبه بين المعرفة العلمية والإيمان الديني، وقد آن الأوان ـ بحسب زعمهم ـ للاستعاضة عن العقائد الدينية بالعلم(٣). ومع ذلك فمن المسلم به أن العلمانية تبنّت العلم الحديث ودافعت عنه ولكن بالصورة التي تراها، وليس ذاك العلم المحايد الموضوعي، وإنما العلم المنخرط في صراع فكري داخل الغرب المختلط بتصورات فلسفية وفكرية لا دينية؛ أي: العلم العلماني وليس العلم المحايد الموضوعي.

والعلم طاقة من طاقات الإنسان، وهو في حاجة إلى منهج وروح وليس أمامه سوى الدين أو العلمنة(٤)، والعلمنة قد أثبتت فشلها أن تكون روحاً للعلم،

---

(١) انظر: العلمانية النشأة والأثر في الشرق والغرب، زكريا فايد ص١٥٩ ـ ١٦١، وانظر: المرجع السابق، طعيمة ص٢١٠ ـ ٢١١، وانظر: الإسلام والعلمانية. . ، د. يوسف القرضاوي ص٦٣ ـ ٧١.

(٢) انظر: الأسس الميتافيزيقية للعلم، د. حسين علي ص٨.

(٣) انظر: المرجع السابق ص٢٧.

(٤) انظر: المرجع السابق، طعيمة ص٢٢١.

فما بقي إلا تصحيح المسار بالعودة للدين، وربط كل شئوننا به.

ومع أن الفطرة السليمة ضد هذه القسمة وكذا العقل الصحيح، ومع أنها ترتبط بواقع تاريخي أساءت فيه الكنيسة باسم الدين أيما إساءة، ثم بواقع متطرف معارض لها تمثل في الملحدين وأمثالهم النابذين للدين كونه ديناً فقط، مع كل هذه الحقائق الجلية التي تجعل من الدفاع عن العلمنة أمراً سخيفاً بمنطق العقلاء، فإن أصرّ هؤلاء على الاستشهاد بواقع الحركة العلمية في أوروبا العلمانية، فنضيف هنا تحليلاً للمسألة حتى نكشف أبعاداً أخرى يتجاهلها العلمانيون: تحتاج الظواهر المعقدة إلى تحليل دقيق، ومن ذلك هذا التصاحب بين الثورة العلمية والنجاح العلماني، وهنا نقدم سؤالاً نقدياً مهماً: هل يعني هذا التصاحب وجود سببية؟؛ أي: أن العلمانية كانت سبباً في تقدم العلم كما هو قول أكثر المتغربين أو أن التقدم العلمي يؤدي للعلمانية كما هو قول طائفة أخرى، وهل يعني وجود ظاهرتين في عصر واحد وجود السببية أم أنه قد توجد ظواهر متجاورة وتكون العلاقة بينها غامضة وتفتح الباب للاستثمار من قبل القوى الاجتماعية الفاعلة بما يتوافق مع هواها؟

لم يتيسر لي رؤية دراسة عربية تبحث هذه القضية وتجيب عن هذه التساؤلات المهمة، ولا سيّما أن هناك شواهد وظواهر تُضعف من مسألة السببية الإيجابية بين العلمانية والعلم، ومن ذلك أن بداية الثورة العلمية جاءت مع متدينين، بل بعضهم من رجال الكنيسة، فالانحراف جاء من الكنيسة ولا علاقة له بالدين، كما أن العلمنة ارتبطت بأشخاص لهم موقف سلبي من الدين مما يفتح الباب للسؤال عن علاقة الحقيقة بالهوى عند هؤلاء، فإن صاحب الهوى يختلط عنده الأمر ويلتبس عليه، فتظهر دعاوى غير صحيحة، ولا سيّما إذا تعلق الأمر بأفكار وأيدلوجيات وحركات اجتماعية مثل العلمنة وغيرها. يبقى الانتباه لمسألة: وهي أن العلمنة إنْ اهتمت بالعلمية، فهو العلم الذي ينفع في جانب ويقصر عليه، وهو العلم الدنيوي، فإذا كانت العلمانية هي الدنيوية فعلمها يرتبط بالدنيا، ولا شك أن أمةً تتفرغ لهذا الباب ستبرع فيه كما برعت أمم وثنية في حضارات تاريخية سالفة وأتت بعلوم وصناعات خلدتها في التاريخ، مثل الفراعنة والإغريق وغيرهم، ولكنه قَصُر عن مجالات مهمة في حياة البشر، وهذه هي الحضارة الغربية التي بلغت في العلوم الدنيوية مبلغاً لا مثيل له، ومع ذلك فهي

فقيرة جداً في حاجات الإنسان الشمولية، ولا يعني ذلك الإنقاص من أهمية العلوم التي برعوا فيها، ولكن إنما هو بيان خطرها عندما تُفصل عن الدين، وها هم يبحثون عن بديل للدين لكي يملؤوا به حياة الإنسان كالفنون والآداب والمتع لعلها تلبي حاجته ومع ذلك لم تُلبَّ تلك الحاجات، وكان الظن بأن العلم الدنيوي هو البلسم للإنسان فإذا هو يزداد بهم شقاء، ولم تتحقق الأمنية، وكان الجدير بالمتغربين إذ اطلعوا على ثقافة الغرب وحياته أن ينتبهوا لهذه المشكلة النابعة من علمنة الحياة، وأن ينبهوا من خلفهم، وأن يشاركوا في تقديم البديل الإسلامي.

قد يفتتن البعض بتجاور بعض الأمور، فيعتقد مثلاً أن تقدم العلم في الغرب جاء مع نجاح العلمانية في تلك البلاد، بسبب التجاور بينهما، ولا شك أن العلمانية خففت من تسلط الكنيسة الفاسدة والموروثات الباطلة والعقيمة، ولكن التقدم العلمي عموماً يرتبط بمن يفتح له المجال ويشجعه وهذا ما نجده بارزاً في الإسلام، فقد صاحب وجود الإسلام ثورة علمية حقيقية في البيئة الإسلامية، وارتباط العلم بالإسلام أوضح من ارتباطه بالعلمانية؛ يرتبط بالعلمانية تقدم العلوم الدنيوية والصناعية ولكنه ظاهر الحياة الذي يفرح به الكفار بينما العلم الكامل والحقيقي هم في غفلة عنه، فالإسلام يرتبط به تقدم العلم الديني والدنيوي وتكاملهما، أما العلمانية فيرتبط بها التقدم الدنيوي مع خسران الإيمان بالله وخسارة الآخرة، وعلى هذا فالتجاور لا يعني السببية وإن وجدت فينظر في حقيقتها، وهي هنا قد تكون مصاحبة لتقدم العلم في الغرب ولكنها ليست الوحيدة كما تقدم في الباب الأول، كما أنها لا تُقارن بدور الإسلام[١] بربانيته

---

(١) انظر: المؤلفات المعاصرة التي تتحدث عن خصائص التصور الإسلامي أو بعضها مثل: خصائص التصور الإسلامي، سيد قطب، الشمول..، د. عابد السفياني، واقعية التشريع الإسلامي وآثارها، زياد صالح، المنهاج القرآني في التشريع، د. عبد الستار سعيد، خصائص الشريعة الإسلامية، عمر الأشقر ص٣٣، شريعة الإسلام خلودها وصلاحها للتطبيق في كل زمان ومكان، يوسف القرضاوي ص١٨، ميزات الشريعة الإسلامية على القوانين الوضعية، عبد الحميد طهماز ص٥١، وغيرها، كما أن المكتبة الإسلامية تحوي على بابين كبيرين تحدثا عن الموضوع وفيهما كتب كثيرة، وهما: تاريخ الفقه الإسلامي أو التشريع الإسلامي، ومدخل الفقه الإسلامي أو التشريع الإسلامي.

وشموليته وتوازنه من جهة كونه فتح الباب ودفع بالأمة نحو العلم، كما أنه جعل ذلك التكامل بين الديني والدنيوي. ونصل من كل ما سبق إلى أن من فحص حقيقة العلمانية في الغرب يجد أن دورها في خدمة العلم إن ثبت فمحدود بالدنيوي، ومع ما فيها من محاسن فتلك المحاسن لم تكن مجهولة في الدين الحق، ويفْضل الدين الحق بقدرته على معالجة مشكلات العلم وإعطائه منظومة من القيم فضلاً عن دور الغائية الدينية في وزن بوصلة العلم.

تعد العلمانية جهداً لتقليص حجم مساحة الدين في حياة الناس، ولكن الحياة بعد ذلك تبقى مفتوحة للآراء والأهواء، آراء العقول وأهواء النفوس وميولها، فتدار الحياة بعقول متناقضة وبأهواء متصارعة، فلا يوجد عقل واحد ولا توجد رغبة واحدة، العقول محكومة بحدودها وإمكانياتها، والأهواء محكومة بتمايزات أصحابها بين الغنى والفقر أو القوة والضعف، فليس هناك هوى واحد كما أنه ليس هناك عقل واحد، قد يمكن الوصول لقواسم مشتركة توفرها عقلية متبعة من العقليات وتلم أهواءَها المتناثرة مصلحة، ولكنها عقلاً وتاريخاً لا تكفي، فهي في حاجة لمرجعية عليا تنير العقل وتهذب الرغبة، وليس إلا الدين الحق يحقق ذلك.

الدين الحق على العكس من العلمانية، يجمع بين الدين والدنيا، وبين الأولى والآخرة، فهو لا يقلص الدنيا، وإنما يرعاها ويضعها في وضعها الحقيقي، بخلاف المعادلات الخاطئة التي عرفها الغرب الوسيط والحديث، ففي الوسيط أهملوا الدنيا حتى فسدت أحوال الناس فهلكوا بحجة الاكتفاء بالدين، وفي الحديث أهملوا الدين حتى فسدت حياة الناس فهلكت أرواحهم بحجة الاكتفاء بالدنيا، ويشترك الدين الباطل مع العلمانية الخبيثة في إفساد دين الناس ودنياهم، فالدين الباطل مثله مثل العلمانية الخبيثة في الأثر الخطير على البشر، فالأديان المبدلة أو المخترعة تفسد دنيا الناس ودينهم، ولذا يجد دعاة العلمنة راحة مؤقتة عند تحييد الدين وعزله، ويجدون تقدماً دنيوياً يغرهم ويفتنهم، ولكنه يجلب معه معاناة بسبب غياب المعنى الكلي والهدف من الحياة والإجابات الحقيقية عن الرب سبحانه وعلاقة الوجود به، وعن الإنسان: أصله ومصيره، وعن الكون وموجده وغايته.

نختم هذه الوقفة بطبيعة ظهور مجال علمنة العلم، فكما أنه ظهر في ظروف

غربية تابعة لمشكلة انحراف الكنيسة والنصرانية، فقد ظهر من البدايات في العالم الإسلامي مرتبطاً بالنصارى العرب، وقد سبق في فقرة الصحافة [الفصل الرابع من الباب الأول حول دور الصحافة] ذكر شيء من ذلك، ومن بين أشهر المؤسسين لهذا التوجه الجديد بطرس البستاني، الذي تأثر بالمنصرين الأمريكان فأخذ بطريقتهم في فصل العلم عن الدين مع الاجتهاد في خدمة النصرانية، حيث شارك في أول ترجمة عربية للتوراة مع رعايته المدارس العصرية والجرائد والتأليف ومن ذلك وضعه أول موسوعة بالعربية أنجز منها ستة أجزاء، وقد زاد نشاطه بقوة بعد أحداث (١٨٦٠م) وما صحبها من تدخل الغرب لدعم النصارى وحمايتهم في لبنان وما حولها، وقد صحب بطرسُ المنصرَ الأمريكي المشهور «فان ديك» وشاركه أعماله، وأكتفي هنا بالتوقف مع دوره في صناعة فضاء علماني للعلم، وفي ذلك يقول د. المحافظة: «وسار في هذا التيار العلمي ـ العلماني، في بلاد الشام، أحمد فارس الشدياق، . . . وبطرس البستاني. . .»(١)، فقد أصبح من المشهور وصفهم بالتيار «العلمي ـ العلماني»، وقد يستغرب لرجل مهتم بالدين مثل بطرس كيف يسعى لعلمنة العلم؟ ومن أشهر الأجوبة أن هذا التيار النصراني في ثقافته قبول الفصل بين ما لله وما لقيصر، ولكن الأهم هو أن علمنة العلم تمكنهم من اختراق المجتمع الإسلامي، ومن ثم توظيف هذا المجال الجديد توظيفاً يخدم وضعهم، وقد أشار لذلك في مدح أكثر من كاتب علماني، مثل عزيز العظمة وهشام شرابي وغيرهما(٢).

حقيقة العلمانية:

من أحدث الكتابات حول تعريف العلمانية ما ذكره «المسيري»، حيث قسمها إلى قسمين: علمانية شاملة وأخرى جزئية، ثم عرف كل قسم، فـ«العلمانية الشاملة: رؤية شاملة للعالم ذات بعد معرفي «كلي وجزئي» تحاول ـ بكل صرامة ـ تحديد علاقة الدين والمطلقات الغيبية «الميتافيزيقية» بكل مجالات الحياة، وهي

---

(١) انظر: الاتجاهات الفكرية عند العرب. . .، علي المحافظة ص٢٣٨، وحول نشاطه بعد ١٨٦٠. انظر: رواد النهضة الأدبية. .، د. كمال اليازجي ص٩٢.

(٢) انظر: العلمانية من منظور مختلف، عزيز العظمة ص٨٨، ١٨٨، المثقفون العرب والغرب، هاشم شرابي ص١٢٥ وما بعدها، العرب النصارى. .، حسين العويدات ص١٩٤.

رؤية عقلانية مادية تدور في إطار المرجعية الكامنة والواحدية المادية التي ترى أن مركز الكون كامن فيه غير مفارق أو متجاوز له. «فالعلمانية الشاملة وحدة وجود مادية»، وإن العالم بأسره مكون أساساً من مادة واحدة، ولا قداسة لها، ولا تحوي أية أسرار، وفي حالة حركة دائمة لا غاية لها ولا هدف، ولا تكترث بالخصوصيات، أو التفرد، أو المطلقات، أو الثوابت. في هذه المادة ـ بحسب هذه الرؤية ـ تشكل كلٌّ من الإنسان والطبيعة؛ فهي رؤية واحدية طبيعية مادية»[1]، وهذا المعنى الشمولي هو الأقرب لأغلب دعاتها العرب، فقد لخص الدكتور خالد منتصر ـ أحد المدافعين عن العلمنة ـ دعوات العلمانيين في مصر فقال: بأن «العلمانية في جوهرها ليست سوى التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين» وأنها «نظرية في المعرفة وليست نظرية في السياسة، ذلك أن العلمانية محاولة في سبيل الاستقلال ببعض مجالات المعرفة عن عالم ما وراء الطبيعة وعن المسلمات الغيبية...» علق الدكتور أحمد برقاوي: «وهذا ما يتفق عليه معظم العلمانيين في الوطن العربي»[2].

فإذا نظرنا لمعالم هذه الرؤية الشاملة التي تحوي العلم وغيره نجد ما يلي:

١ ـ أنها رؤية ذات أصول وتصورات، تقوم على أن الكون مستقل غير محتاج لغيره وأنه مكتف بذاته.

٢ ـ هدفها الصريح تحديد العلاقة بين الدين والحياة بحيث يُلغى الدين أو يبعد.

٣ ـ لا غيبيات ولا قداسة.

---

(١) العلمانية الشاملة والعلمانية الجزئية، د. عبد الوهاب المسيري ص١١٣، ويظهر من كتاب المسيري في تقسيمه بين علمانية شاملة وأخرى جزئية قبوله أو تفهّمه على الأقل للجزئية ورفضه للشاملة، وهو رأي غير مستقيم؛ فتميّزُهُ في المجالات الفكرية وقصور بضاعته الإسلامية جعله يتبنى مواقف تظهر في نهايتها لصالح الفكر التغريبي أكثر من خدمتها الفكر الإسلامي، ولكن تعريفه للشمولي منها هو المهم وهو السائد عند المتغربين، أما الجزئية فهي جزئية مقارنة بالشاملة ولكنها لوحدها ومن وجهة النظر الإسلامية هي نظرة شاملة في بابها، فهي تمنع شرع الله من ذلك الجانب الذي استثنته. وانظر له أيضاً: العلمانية تحت المجهر ص٥٨ ـ ٦٠، ١٢٠ ـ ١٢٤.

(٢) مجلة الطريق، العدد الرابع سنة (١٩٩٥م)، مقال (العلمانية بوصفها أيدلوجيا...)، د. أحمد برقاوي ص٥٠.

٤ ـ لا غاية ولا هدف.

٥ ـ لا خصوصيات ولا مطلقات ولا ثوابت.

٦ ـ مادية العالم، وهو أظهر في التيارات الفكرية المادية[١].

وقد سارت علمانية العلم المسار نفسه، فكان لها مظاهر خطيرة، منها ما هو في صلب النشاط العلمي ومنها ما هو من المتخيل حول العلم، ومن تلك المظاهر:

١ ـ تصور بديل عن الخالق سبحانه لتفسير الظواهر المختلفة، بحيث يرفضون إعادة الأمر لله، فالعلمانية تُبعد الله عن أي تفسير للعالم المخلوق، والعالم يحوي داخله ما يكفي لتفسيره دون حاجة إلى اللجوء إلى أي شيء خارج النظام الطبيعي[٢].

٢ ـ ترك البحث في الغايات والاكتفاء بالتفسير، أو ذكر غايات مثالية ذهنية لا تجيب عن حيرة الناس وتساؤلاتهم الفطرية، وهو مرتبط بالمظهر الأول، كما أنه يرتبط بإغفال العلمانية للبعد الأخروي.

٣ ـ التذبذب بين «آلية ـ ميكانيكية ـ وحتمية» الظواهر، ومنع أي تغير فيها إلا ما تقره عقولهم المرتبطة بالتصور النيوتني، وبين النسبية واللايقين المتروكة للمادة المرتبطة بالتصور المعاصر «النسبية والكوانتم»، وعدم الإقرار بالربوبية، ورفض الإيمان بالخلق والقدر.

٤ ـ رفض أي تفسير ديني وإن كانت النفوس تقبله وتقر به الفطر وتقبله العقول السليمة، وذلك يعود لمرض الشبهات وأمراض النفاق والإلحاد.

٥ ـ انشغال العلم بمجالات ليست من اختصاصه، ولا سيّما في الجانب الديني، وقد برز ذلك مع غرور التيارات العلموية التي تزعم شمولية العلم العلماني، وسيأتي لها مبحث مستقل.

٦ ـ إغفال العلاقة بالأصول الدينية، فنشاط العلم يكون في التصور العلماني

---

(١) انظر: العلمانية تحت المجهر، د. عبد الوهاب المسيري، د. عزيز العظمة ص٦٢ ـ ٦٣، ٨٦ ـ ٨٩ والكلام للمسيري.

(٢) انظر: المرجع السابق ص٥٧، من كلام المسيري.

بعيداً عن النظر في العلاقة بالرب والغيب والدين والرسالات والآخرة والكون المخلوق، وقصة «لابلاس» وأمثاله مشهورة، والكلام هنا ليس عن الجزئيات العلمية مثل معادلات رياضية أو تفاعلات كيميائية، وإنما المقصود عن الأطر العامة التي هي أساسية في التصور الإسلامي لكل نشاط بشري.

٧ ـ رفض أي ضابط ديني قيمي للعلم، ويرى العلمانيون أن هذا من باب فتح الباب لحرية العلم حتى وإن خالف الحق الديني، وهذا يكثر في باب العمليات، فقد نجد الشرع يعارض بعض الأمور العلمية لمفاسدها وليس لعدم إمكانها، وهم يرون أن العلم لا يعرف هذه الموانع إلا ما تمنعه عقولهم.

٨ ـ جعل العلم مقياساً لما يُقبل أو يرفض من الدين، والحق هو في العكس، مع توسيع مفهوم العلم هنا بحيث يدخل فيه ما هو محل اشتغال داخل العلم وإن لم يكن علماً، وفي المقابل يرفضون جعل الدين مقياساً للمجال العلمي.

٩ ـ ما يترتب على هذا التصور من جعل العلم ومؤسساته ومراكزه بعيدة عن الدين منفصلة عنه، فينطلق التصور الذهني إلى واقع مؤسساتي رافضاً للدين وطارداً له، كما هو حال مؤسسات التعليم وجامعاته، مما دفع بالمتدينين في الغرب إلى فتح مدارس خاصة بهم لا تتبع الدولة[١].

فهذه أبرز معالم العلمانية، وهي تعد قاسماً مشتركاً عند أغلب التيارات الفكرية الغربية، وقد نجحت تلك التيارات في جعل العلمانية من صلب دستور الدولة الغربية الحديثة، وهي علمانية نجحت في فرض رؤيتها على المجالات المهمة في الحياة الغربية بما في ذلك المجال العلمي، فامتدت المعالم السابقة إليه، تُمدّه بالتصور البديل والروح والغذاء، وهي نفسها التي نراها تدخل في دعوى علمنة العلم، وهي التي يواجهها الفكر الإسلامي بكل قوّة.

---

(١) قد سبق عرضها في مباحث مختلفة ولا سيّما في الفصل الأول من الباب الثاني، والمبحث الأول من الفصل الثاني من الباب الأول.

مشكلة الفصل العلماني بين الدين والعلم وأثره:

ليست عملية الفصل العلماني فقط في إبعاد الدين عن العلم بمعنى عدم الاستدلال بآية أو حديث على مسائله الرياضية أو الطبيعية، فهذه لا يقول بها حتى الاتجاه الديني الداعي للتأصيل الإسلامي، والاتجاه العلماني يذكر هذا عادة من باب السخرية من التيار الإسلامي وإلا فالعلمانية ليست إبعاد الدين فقط وإنما هي إبعاد الله عن العلم، وهنا بالذات يقع الفرق بين الرؤيتين الدينية والعلمانية، فالعلمانية عندما تمتنع عن ذكر الله سبحانه في ميدان العلم يرتبط بذلك عدد كبير من التصورات والنتائج، يصبح العالَم لوحده ويسبح في هذا الفراغ المظلم، مجرات بنجومها وأرض صغيرة توجد فيها هذه الحياة، ويشتغل العلم العلماني في هذا العالم التائه، وعندما يوضع سؤال: من أين جاء هذا العالم؟ يرفض العلم العلماني إعادة ذلك لله؛ لأنه بحسب العلم العلماني جواب غير علمي. وعندما يأتي سؤال عن غاية العالم أو عن مصيره، عندها يمنع العلم العلماني البحث في الغايات؛ لأنه غير علمي، ومصير العالم يبحث فقط في حدود العلم الذي يحدد مصير الكون دون ربط ذلك بمصير أخروي فهذا مبحث غير علمي. وعندما يأتي تعليل للحوادث الكونية بربطها بتدبير الخالق سبحانه، فهذا في العلم العلماني تعليل غير مقبول، وتجدها في النهاية مرتبطة بإبعاد الله سبحانه عن العلم بسبب علمانيته، وفي ذلك يقول محمد قطب عن علمانية العلم في أوروبا: «ولكن أوروبا بدأت من هذه الحماقة ثم لجت فيها إلى أبعد الحدود..

مجرد ذكر اسم الله في البحث العلمي يعتبر إفساداً للروح العلمية، ومبرراً لطرح النتائج العلمية كلها ولو كانت كلها صحيحة بمقياس العلم ذاته الذي جعلوه إلهاً من دون الله! بل مجرد الاعتقاد بوجود الله، وأنه هو خالق الخلق وخالق الكون كفيل بإخراج العالم من دائرة العلماء الذين يعتد بهم ويؤخذ بآرائهم ولو كانت آراؤه صحيحة بمقياس البحث العلمي، بل إنه يحيط ذلك العالم بالارتياب والشك في كل ما يقول، ويجعله موضع الزراية من العلماء «الحقيقيين» الذين لا بد أن يكونوا ملحدين لتكون آراؤهم موضع التسليم!»[(١)].

---

(١) مذاهب فكرية، محمد قطب ص٤٨١.

بحسب هذا التصور قامت العلمانية أولاً بتفريغ العلم من كل صلة بالدين ومفاهيمه، ثم وضعت تصوراً جديداً ورؤية جديدة لا تسمح بدخول أي مفهوم ديني، حتى وإن كان هو المفهوم الصحيح أو المناسب، وقد يعترف بعضهم بخطل قوله، ولكن إن لم يقل به، فالمصير هو الاعتراف بالدين، فالعلماني يعيش رؤية مفادها أن العالم كون مغلق مكتفٍ بقوانينه مستقل، وأن الإنسان مستقل بعقله لا حاجة له إلى شيء خارج عنه، منفصل عن الرب وعن الآخرة، وهما ركنان مهمان في الدين يتجاهلهما العلماني، فتجده في تفسيراته العلمية منفصلاً عن الرب سبحانه، وفي غاياتها منفصلاً عن الآخرة، والمقصود هنا أثر الإيمان بهذين الركنين على مسيرة العلم، وليس المقصود أن نأتي بذكرهما لإثبات تفاصيل العلوم الرياضية والفيزيائية والكيميائية، وإنما المقصود الابتعاد عن التصور العلماني القائم على الاعتقاد بكون مستقل مستغنٍ عن موجده، وقد عرف حسين أمين العلمانية بأنها: «محاولة في سبيل الاستقلال ببعض مجالات المعرفة عن عالم ما وراء الطبيعة، وعن المسلمات الغيبية»[١].

والمسلم يرفض هذه الرؤية حتى مع من لم يقتنع بعمومها، فهي من جهة منفصلة عن الإيمان بالله وما يلزم ذلك من لوازم، وهي من جهة أخرى تُهمل الحياة الأخروية، وهما من أخطر ما وقعت فيه علمانية العلم. يقوم التصور الإسلامي على ربط هذا الوجود بخالقه، على الإيمان بربوبية الرب سبحانه ومقتضيات ذلك الإيمان من تدبيره سبحانه لأمر العالم، كما يقوم على الإيمان بألوهيته سبحانه ومقتضيات ذلك من عبودية، كما يقوم على ربط هذا العالم بمستقبله الحقيقي وهو اليوم الآخر، ومقتضيات ذلك، وهذا عكس الرؤية العلمانية التي تفصل العالم عن خالقه كما تفصلهم عن مستقبلهم الحقيقي.

يتضح خطر فصل العلم عن الله، الخالق المدبر العليم الحكيم، في العلوم الطبيعية ونظرياتها، كما يتضح خطر فصل العلم عن الآخرة في العلوم الاجتماعية والإنسانية ونظرياتها؛ فوجود الكون والحياة والإنسان وسير العالم غير مرتبط عندهم بالرب سبحانه، هناك فصل حاد وهو أشد مع الماديين منهم، كما أن

---

(١) نقلاً عن العلمانية تحت المجهر، د. عبد الوهاب المسيري ص٦٤.

الإنسان ـ عندهم ـ ونشاطه ومجتمعه وحياته لا تربط بالآخرة؛ لذا تتحدد هذه الأمور مجتمعة بحياة دنيوية مع غفلة عما بعدها.

إذاً فالانفصال عن الإيمان بالله وعن اليوم الآخر أمر يخالف تماماً التصور الإسلامي، ولا يُعد المعتَقِد به مسلماً؛ لأن أهم أصول الإسلام هي الإيمان بـ«الله سبحانه» «وجوده وربوبيته وأسمائه وصفاته وألوهيته»، والتصور العلماني ينقض هذا الأصل تماماً. كما أن «اليوم الآخر» هو أصل آخر من أصول هذا الدين الذي ينقضه التصور العلماني. يريد التصور العلماني في أخف صوره ديناً علمانياً تُشكِّله العلمانية كما تريد، لا كما جاء في الوحي وجاءت به الرسل ونزلت به الكتب، ولذا تجد عند بعضهم تهويمات حول الاعتراف بوجود أعلى مطلق معنوي هو سرّ وجود العالم وسر سننه، ولا يتجاوزون ذلك، ويرفضون تجاوز ذلك.

من آثار الفصل بين العلم والدين:

وقع الغرب بإبعاد هذين الأصلين العظيمين «الإيمان بالله والإيمان باليوم الآخر» عن الحياة والعلم في مشكلات تفوق المكاسب في الجوانب الإنسانية العليا[1]، والعاقل هو من اتعظ بغيره؛ فمع افتراض حسن النية لدى البعض من دعاة علمنة العلم بسبب انبهارهم بتلك المنجزات فإن العاقل لا يعميه جانب عن جانب.

لقد سبق في الفصل الأول من الباب الأول صور من تلك المشكلات، مثل: الغرور العلمي المتمثل في التيارات العلموية التي أضرت بالعلم والحاجات الإنسانية العليا. وانفتاح الباب للملحدين لينشروا إلحادهم بواسطة العلم. وانفتاح الباب للعبثيين ليعبثوا بواقع البشر من خلال الاستثمار البشع لمكتشفات العلم دون مراعاة للعالم من حولهم؛ لعدم ارتباطهم بأصول كبرى توجه مسار العلم. كما أوصلت الثقة بالعلم إلى بدائل عن الدين موهومة وخطيرة أوصلتهم إلى القلق والنكد والمرض ويصرّون على تجرعها بحجة أنها ضريبة التقدم، فقد كان الظن بأن العلم العلماني سيجيب عن كل التساؤلات، ويعالج كل

(١) انظر: العلمانية تحت المجهر، د. عبد الوهاب المسيري ص١٢٨ ـ ١٤٥.

المشكلات ويحقق كل الرغبات، فلما تعقد الوضع ظهر من قال: إن العلم هو من سيتولى بنفسه معالجة نقصه من خلال العلوم الاجتماعية[١]، وهو فرار من مواجهة المشكلة والبحث عن بدائل وهمية لمعالجتها. ربما رفعت العلمانية من شأن العلم الدنيوي ولكنهم خسروا ما هو أعلى منه، وصدق الله: ﴿يَعْلَمُونَ ظَٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ ٱلْـَٔاخِرَةِ هُمْ غَٰفِلُونَ ۝٧﴾ [الروم: ٧]، فالآخرة وما يرتبط بها من الإيمان بالله والقبول بالدين والتسليم لصورة الإنسان فيه وإمكانياته وحدوده وحاجاته تمّ إغفالها في التصور العلماني للعلم، ومن غفل عن الحقيقي واكتفى بالظاهر بقي قلقاً وشقياً ومضطرباً؛ لأنه لا يملك سوى الظاهر ولا يركن لباطن يثبته، «قال ابن عباس في قوله ـ تعالى ـ: ﴿يَعْلَمُونَ ظَٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ ٱلْـَٔاخِرَةِ هُمْ غَٰفِلُونَ ۝٧﴾ [الروم: ٧]؛ يعني: الكفار، يعرفون عمران الدنيا، وهم في أمر الدين جهال»[٢]، وقد تأكد هذا المعنى وظهر لنا بوضوح مع علمنة العلم الحديثة.

بالنظر إلى واقع علمنة العلم الغربية، نجد أنها قامت على أسس وارتبطت بمسببات لا توجد في الإطار الإسلامي، فمن الأسس هذا الفصل الذي ابتدعته العصور الوسطى الغربية بين الديني والدنيوي تحت شعار: «دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله»، وصورة العلاقة بين المخلوق وخالقه؛ إذ هي من الجهتين الدينية الكتابية والدينية الوثنية تقوم على الصراع والمغالبة، حيث يجتهد المخلوق في الاحتيال على خالقه، واقتناص الفرص في سرقة العلم والمعرفة والأسرار، وقد سمحت مثل هذه التصورات الباطلة بنجاح مفهوم العلمنة. كما أن هناك مسببات اجتماعية في الحياة الغربية، تمثلت بوضوح في ذلك الصراع العنيف بين الكنيسة والعلم والفكر، وما نتج عنه من غلبة التيار العلماني وإقصاء للجانب الديني[٣].

ولكن الثمار بعد ذلك كانت خطيرة، فقد تسبب هذا الفصل في نشوء تيار متطرف، قام أولاً بطرد كل المسلمات الدينية من مجال العلم، وثانياً بوضع تصورات جديدة بديلة، وإن لم تكن مقنعة ولكن لا بد من بديل، وثالثاً بحراسة

---

(١) انظر: ذلك في المبحث الثالث من هذا الفصل: دعوى شمولية العلم.

(٢) تفسير ابن كثير ص١٠٢٢.

(٣) انظر: العلمانية...، سفر الحوالي ص٣٢٩ ـ ٣٣٤.

شديدة تمنع تسرب أي مفهوم ديني إلى العلم. وإذا فحصنا هذه الأسس والمسببات والتيار المتطرف العلموي العلماني، ثم بحثنا عن مبررات انتقالها إلينا، فلا نجد شيئاً يبرر ذلك، فالأسس الإسلامية تدفع نحو العلم والنظر والعقل والتفكر والتدبر والاعتبار والتبصر واليقين والحجة والبرهان، مع عدم وجود مشكلة انفصال بين الخالق والمخلوق، وعدم وجود أساطير مؤثرة، فلا يوجد إلا الحق الذي لا يأتيه الباطل، ولم يظهر انفصال بين الديني والدنيوي، ولم يقع صراع بين الإسلام والعلم، ولم يقف علماء الإسلام موقفاً معارضاً للعلوم، فقد سَلِمت الأمة من كل هذه المشاكل، بل على العكس من ذلك، فالحضارة الإسلامية هي التي حفظت العلوم وطورتها وأوجدت أرضية لنمو مناهج علمية جديدة، مناهج لعلوم الدين كعلم الإسناد والتخريج الذي لم يُعرف في أية أمة قبل أمة الإسلام، مما حفظ لنا الوحي، وكعلم أصول الفقه الذي يزن طريقة تعامل العقل المسلم مع مصادر الدين في التفسير والتجديد، وكالمنهج التجريبي في العلوم الدنيوية الذي وضع تلك العلوم على السكة الصحيحة، ويبقى بعد ذلك من يقود القطار، وقيادة القطار ليست في منزلة من دلّ على السكة، فضلاً عن مكتشفات علمية جديدة، ومع ذلك لم يظهر معها ومع أهلها أي صراع، وبهذا يصبح الإصرار على علمنة العلم مرضاً فكرياً وليس فيه شبهة مصلحة ترجى، فلماذا يتشدد دعاة العلمنة في تقليدهم في أمر لا ثمرة منه بل ضرره بيّن من المنظور الإسلامي؟!

مواجهة علمنة العلم بالتأصيل الإسلامي للعلوم:

عندما وجد الفكر الإسلامي أن علمنة العلم في العالم الإسلامي قد اشتد ضررها، وبان خطرها دفع إلى الواجهة أهمية التأصيل الإسلامي للعلوم الحديثة بعد أن أثرت فيها العلمنة كثيراً؛ فبسبب اعتمادنا على الغرب في هذه العلوم، وهي هناك مُخترقة من قبل التيارات العلمانية، فقد دخلت إلينا محملة بأحمال فكرية خطيرة، ولذا فلا بد من اجتهاد إسلامي لمواجهة هذه المشكلة، وقد تمثل ذلك في أهمية التأصيل الإسلامي لها. وقد عُرِض هذا المشروع بمسميات كثيرة يهمنا في النهاية الهدف المشترك وهو: تبيئة هذه العلوم بجعلها متلائمة مع التصور الإسلامي عن الرب سبحانه والكون والإنسان والدين والغيب واليوم الآخر، وهذه الأصول الكبرى لم يراعها العلم الحديث بسبب مشكلة العلمنة، لذا وقع في انحرافات خطيرة.

ولا بد بعدئذٍ من تصحيح مسار النهضة والتحديث والإصلاح؛ لأن هناك من يجرّه نحو التغريب والعلمنة، بينما مشروع الأمة لتصحيح المسار هو مشروع إسلامي، وإذا كان كذلك فيجب أن يندرج كل نشاط ضمن هذا المشروع في الإطار الإسلامي، ومن ذلك طلب العلوم العصرية، وهذا ما ترفضه تيارات التغريب المُخترقة بأمراض العلمنة، ولذا انبرى منهم مجموعة لمحاربة دعوى التأصيل الإسلامي لعناصر التحديث المختلفة المقتبسة من الحضارة الغربية، ومنها العلم، بحجة أن فكرتها ـ في الغالب ـ تقتضي أن العلم لا دين له.

أحسنهم حالاً من يرى أن الدين يبقى في مجاله الغيبي الوجداني الشخصي بينما العلم بمجاله الحسي العقلي الموضوعي، ويسيران في تجاور دون أن يتدخل أحدهما في مجال الآخر، بحيث يخرج الدين من مجال العلوم تماماً وتسير بنهجها لوحدها ويبقى الدين في مجاله الغيبي، وربما يستندون تراثياً بموقف ابن رشد الذي يقول بوجود حقيقتين: إحداهما للخاصة وأخرى للعامة، ولا يصلح أن تدخل إحداهما على الأخرى، ويكون طريق التعامل مع النص بالتأويل[(١)]، ولا يُدرَى عن حقيقة مقولة المعاصرين، هل هي من التكتيك أم هي قناعة؟؛ لأن مرجعها القلب ولا أحد يطلع على ذلك، ولكن مع افتراض التسليم بصدق قناعتهم بالدين، فإن تصورهم عنه تصور خطير يناقض الدين تماماً، ويهمنا هنا ما له صلة برفض التبيئة الإسلامية للمقتبس الغربي، حيث جعلوا من فكرة المجالين أداة لرفض الأسلمة، بحجة ترك مجال العلم لوحده، والحقيقة أن هذه الدعوى هي جوهر العلمانية؛ لأن العلم الذي فرض استقلاله بمجاله لم يترك الدين، بل هو مع ذلك قد تطفل على مجال الدين ذاته بتوزيع تصورات جديدة أو بعرض تأويلات وتفسيرات أو بتحليل أو نقد، بينما يمنع الدين في المقابل من ذلك. إن هذا الفصل بين المجالين رغم انحرافه من جهة التصور للدين، فهو تصور صوري لا حقيقة له؛ لأنه فتح المجال للعلم المعلمن على حساب الدين، وساق الناس في البيئات العلمانية لإقصاء الدين وإهماله ونسيانه ثم الكفر به والتنكر له.

---

(١) حظي ابن رشد بعناية كبيرة من قبل المتحمسين للحضارة الغربية، ومن أولئك عاطف العراقي في مصر والجابري من المغرب، وانظر: ابن رشد اليوم، الأصولية والعلمانية في الشرق الأوسط، ولا سيّما ص٣٥ وما بعدها.

يرجع الموقف الرافض للتأصيل الإسلامي في حقيقته إلى مرض القلب الشاك الموسوس الذي لم يعمر الإيمان قلبه، وذلك أن من آمن بالله وآمن برسله علم أن الذي خلق الكون هو أعلم به والذي خلق البشر هو أعلم بهم، وخالق الكون أخبرنا بأمور عن هذا الكون المخلوق الغائب منه والمشهود لا يستطيع الإنسان معرفتها على وجه التفصيل، وخالق البشر شرع ما يصلح حال البشر مما لا يستطيع الإنسان إدراك تفاصيله، فالعلوم التي تبحث في عالم المخلوقات ثم تتجاوز إمكانياتها أو تدرس الإنسان والمجتمع وتتجاوز إمكانياتها، هي تنبع ممن لم يُسلّم بصلة بين الخالق والمخلوق ومن عدم وجود طمأنينة تُذهب الشك، لهذا يرفضون الدين ويعتمدون على العقل والعلم وغيرهما، وقد يكون في البيئة الغربية التي عرفت التطور العلمي الحديث ما يؤجج هذا الشك في الدين والاشتباه به، ولا سيّما مع الصراع السيئ الذي وقع باسم الدين من قبل الكنيسة مع العلم، ولكن ذلك يختلف في بيئة إسلامية لم يظهر في دينهم ما يثير عند أهله أي شك؛ فمصدرهم القرآن الكريم، فهو المحكم وهو المتشابه، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «قال الله ـ تعالى ـ: ﴿الٓرۚ كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ [هود: ١]، فأخبر أنه أحكم آياته كلها، وقال ـ تعالى ـ: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِىَ﴾ [الزمر: ٢٣]، فأخبر أنه كله متشابه»، إلى أن قال: «وإحكام الشيء إتقانه، فإحكام الكلام إتقانه، بتمييز الصدق من الكذب في أخباره، وتمييز الرشد من الغي في أوامره، والقرآن كله محكم بمعنى الإتقان»، إلى أن قال: «وأما التشابه الذي يعمه، فهو ضد الاختلاف المنفي عنه في قوله: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]. . . . فالتشابه هنا: هو تماثل الكلام وتناسبه: بحيث يصدق بعضه بعضاً. . .»[(١)]. نعم صمدت أديان باطلة من حولنا ولكنها في مواجهة العلم خسرت كل شيء، ولهذا لم يكن لأهلها إلا القول بمجالين والأخذ بالعلمانية بخلاف الإسلام، فقد تعرضت الأمة لزلازل فصمد الإسلام، ثم لما جاء العلم الحديث صمد أيضاً؛ لأنه الحق، فهو في كل مجال خاضه لم يأت أحد بما يناقضه وهنا إحكامه، وما زالت تظهر السنن في الآفاق والأنفس التي تُثبت أن هذا من عند الله، قال ـ تعالى ـ: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن كَانَ مِنْ عِندِ

---

(١) التدمرية. . .، شيخ الإسلام ابن تيمية ص١٠٢ ـ ١٠٤، تحقيق محمد السعوي.

ٱللَّهِ ثُمَّ كَفَرْتُم بِهِۦ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ هُوَ فِى شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ ﴿٥٢﴾ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾ أَلَآ إِنَّهُمْ فِى مِرْيَةٍ مِّن لِّقَآءِ رَبِّهِمْ ۗ أَلَآ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَىْءٍ مُّحِيطٌۢ ﴿٥٤﴾﴾ [فصلت: ٥٢ ـ ٥٤]، قال شيخ الإسلام عند «سنريهم»: «أي: أن القرآن حق فأخبر أنه سيري عباده الآيات المشهودة المخلوقة حتى يتبين أن الآيات المتلوة المسموعة حق»[1]، وقال الشيخ السعدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قلتم، أو شككتم بصحته وحقيقته، فسيقيم الله لكم، ويريكم من آياته في الآفاق كالآيات التي في السماء وفي الأرض، وما يحدثه الله تعالى من الحوادث العظيمة، الدالة للمستبصر على الحق، ﴿وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾ مما اشتملت عليه أبدانهم، من بديع آيات الله وعجائب صنعته، وباهر قدرته، وفي حلول العقوبات والمثلات في المكذبين، ونصر المؤمنين ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ﴾ من تلك الآيات، بياناً لا يقبل الشك ﴿أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ وما اشتمل عليه حق»[2]، وأنه لو كان من عند غير الله لدخله الاختلاف، قال ـ تعالى ـ: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء: ٨٢].

يستميت التيار التغريبي في مواجهة التأصيل وكأنه الحريص على العلم مع أن الحقيقة هي حرصهم على العلمنة أكثر من العلم؛ لأن هذه الدعوى يكذبها ما نشاهده من حال الصحوة الإسلامية المعاصرة التي تميزت بوجود نخبة كبيرة من المتخصصين في العلوم الحديثة وبشهادات عليا، ونجدهم يجتهدون في نشر العلوم النافعة وتأصيلها في بيئتنا الإسلامية، فربما تنطلي شبهتهم لو لم تهتم الصحوة بهذه العلوم ويبرع فيها نخبة كبيرة منهم، وربما تُقبل دعوتهم لو افترضنا وجود معاداة لهذه العلوم من قبل علماء الإسلام، وهذا لم يقع، بل إن ما وقع هو حث علماء الإسلام على هذه العلوم كما رأينا في الباب الأول، وهذا يزيد من قناعة المتجرد عن الهوى أن مانعي التأصيل لا حجة لهم، فلا يوجد في المسلمين من يحارب هذه العلوم، كما أن انخراطها ضمن التصور الإسلامي لا يمنع تقدمها، فجميع الادعاءات ملغاة ويضاف لذلك المكاسب العظيمة من تأصيل هذه العلوم في البيئة الإسلامية.

---

(١) الفتاوى ١٨/٢٤١.

(٢) تفسير السعدي ص٧٥٢.

ولا شك أن العقيدة العلمانية تعمي هؤلاء عن التبصر في قيمة مشروع «الأسلمة»، ولهذا تجد قائمة من المفردات السبابية الجاهزة، وهي من محصول ضخم قد تجمع حول كل نشاط تتبناه الأمة من منطلق ديني لمواجهة التحديات، وليست هناك مشكلة أن يوجد نقد لمشروع التأصيل، فالنقد جيد لمشروع ناشئ، وإنما المشكلة أن يكون النقد صادراً من أناس أعمتهم العلمنة، ولا سيّما عندما يكون هدفه فقط معارضة الدين ورفضه دون مبرر سوى أنه دين أو بالتركيز على أخطاء ونقائص في مشروع الأسلمة يعترف بها أصحاب المشروع سلفاً، ويجاهدون في تخفيفها، والأصل أن لا يوقف مع هذه النواقص والأخطاء ما دام أهلها يريدون تجاوزها، فليست حجة في رفض المشروع وانتقاصه وإنما هي طبيعة المشروعات في بداياتها.

وهذا بخلاف مشروع العلمنة، فإنه مشروع يقوم على أصول لا يمكن قبولها في الإطار الإسلامي، إنه ليس مشروعاً يحمل نواقص أو مشروعاً في بداياته ويعاني تلك البدايات، وإنما هو مشروع من بداياته يحمل معارضة صريحة للدين، مع العلم أن بعض من يتبنى بعض صورها وهو قريب من الفكر العلماني يصرح بأن هدف العلمانيين العرب هو هدم الإسلام، فيقول: «صرح مصلحون كثيرون في ماضٍ قريب أنهم من أنصار الحداثة في حين أنهم كانوا مصرين على العلمانية. وقد ادعى كثير من العلمانيين اليوم حق التلاعب بالإسلام مستترين بقناع الإصلاح والرقي في حين أنهم يتمنون خراب الإسلام»[١].

شبهتان: التعارض والموضوعية من مسوغات علمنة العلم:

من دعاوى العلمانية في المجال العلمي قول بعضهم: إن العلمانية لا تتعارض مع الدين، وقولهم: إن علمانية العلم تعني موضوعيته وحياديته، أما **الأولى** فمن التناقض قول طائفة: إن علمانية العلم لا تتعارض مع الدين، وهي دعوى يركز عليها دعاة العلمنة العرب، وقد جاءت معهم بوضوح في السنين الأخيرة، وهي مرتبطة للمدقق بظهور الصحوة الإسلامية وجهدها المهم في كشف زيف العلمانية، مما يجعلها دعوى ذات مضمون صراعي هدفها فقط تمرير

(١) الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، د. هشام جعيط ص١١٢.

العلمنة بعد الأزمة التي مرّت بها، ربما لا تتعارض مع الدين الذي توهموه أما دين الرسل فهي تتعارض معه تماماً، فهي رؤية جديدة تريد منافسة الدين، وهي رؤية لا تهتم بالآخرة، ورؤية لا تهتم بالدين، ورؤية تلغي من حسابها مسألة الإيمان بالله بالصورة التي جاء بها الرسل، ولها مزيد نقاش في المبحث الثاني من هذا الفصل.

وأما **الثانية** فهي ربط بعضهم بين مفهوم علمانية العلم والموضوعية، بحيث يؤكدون أن الدفاع عن علمانيته هو دفاع عن موضوعية العلم وتقدمه دون ضغوط خارجية، ولكن من أدرك حقيقة العلمانية علِم أنها رؤية أيديولوجية، وأدرك أن علمانية العلم هي ضد موضوعيته؛ لأنها في الحقيقة هي إبعاد لرؤية وفرض رؤية أخرى، إن منع وجود تصور ديني هو معارض للموضوعية، وإلا فلماذا تُفرض تصورات وتمنع أخرى بحجة دينيتها! لماذا لا يدَعون هذه التصورات كغيرها تأخذ حظها دون منع! ثم يأتي التمحيص لها بالوسائل المناسبة! ولذا فلا علاقة لها بالموضوعية. لقد كان هذا المنع لأي تصور ديني سائداً مع انتفاشة التيار المادي، بينما هي قد ضعفت بصورتها الوقحة في القرن الأخير، ولكنهم لا يملكون البديل فوضعوا تصورات ميتافيزيقية بديلاً للدين أو مساوية له[1]، ولا شك بأن الموقف الجديد يكشف انحراف العلمانية بالعلم ويكشف استحالة وجود بديل عن الدين، ولكنه وإن كشف الانحراف فما قدموه من بدائل ما زال بعيداً عن الدين الحق، وعلى المسلمين تحمل واجبهم نحو العالم بتقديم البديل الحق، وقد سبق الحديث عن الموضوعية في الفصل الأول.

أمثلة تغريبية على دعوى أهمية علمنة العلم ورفض التأصيل الإسلامي:

تخصص مجموعة من المتغربين في الدفاع عن العلمنة باعتبارها مصيراً لا بد منه عند البعض أو باعتبارها الطريق الحقيقي للتقدم والحداثة والقوة والعلم،

---

(١) يمكن الرجوع للمدافعين عن الميتافيزيقا لكتاب الدكتور محمد رجب: الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، وكتاب الدكتور حسين علي: الأسس الميتافيزيقية للعلم، وأما أشهر معارضيها في الفكر العربي فنجد الدكتور زكي محمود، انظر له: موقف من الميتافيزيقا.

ومن أشهرهم ولا سيّما في مجال الفكر والثقافة والعلم ثلاثة: «عزيز العظمة» و«محمد أركون» و«فؤاد زكريا»، فالأول: يدافع عنها بمنهجية تاريخية ذات بعد ماركسي، أما الثاني: فيعتمد على العلوم الاجتماعية المعاصرة، وأما الثالث: فجعل من نفسه منافحاً عن العلمانية العلمية، وفي مجال العلم بالذات نجد دفاعهم المستميت حول أهمية علمنته، وربطهم مستقبل العلم بالعلمنة فضلاً عن غيره، وفي المقابل لهم جهد بارز في محاربة مشروعات التأصيل الإسلامي ومعاداة جهود المسلمين في أسلمة المعرفة.

المثال الأول: جاء التحمس للعلمنة مع الدكتور: «عزيز العظمة» فأخرج كتابه: «العلمانية من منظور مختلف» مدافعاً فيه عن العلمانية ومبشراً بها من خلال رصد تاريخي مطول، وكانت نتيجته أن المستقبل هو للعلمانية، ففي مبحث «علمانية الفكر ونكوص الإصلاحية» توصل إلى أن «الثقافة العلمانية، خصوصاً العلمية والتاريخية منها.... قد تغلغلت إلى طليعة المفكرين الإسلاميين الإصلاحيين»[١]، وقد وصلت العلمانية بآخرين إلى نقد الدين، واستند نقدهم إلى أساسين: النزعة العلموية الوضعية والعلمانية الاجتماعية والفكرية، «ومؤدى الاثنين فصل الدين عن الحياة العقلية فصلاً تاماً، والبحث في أموره بحثاً عقلياً، وتاريخياً، واجتماعيا يتقصى أصوله الدنيوية دون أن يرفض بالضرورة إمكانية صدق بلاغه عن وجود إلهي»[٢].

أي: أن الحياة العقلية تنفصل عن الدين، ويبحث حتى في الدين وفق العقل المنفصل لا المتصل، ويُصبح «النظر العلماني» معمماً على «المجال الإسلامي»[٣] وهذا يؤدي إلى تنازع على «المرجعية» بين العقل الديني والعقل العلماني، «العقل الديني الإيماني الغيبي الذي كان لا يزال مسيطراً على قطاعات هامة من العملية التربوية كما رأينا.... وبين المثقفين الجدد في الجامعات والصحف والمجلات وبعض الأحزاب السياسية»، وذلك في أثناء حديثه عن الحالة المصرية، ويقوم هذا التنازع «على مقاومة الأزهر الأفكار الجديدة وثقافتها

(١) العلمانية من منظور مختلف، د. عزيز العظمة ص٢٢١.
(٢) انظر: العلمانية من منظور مختلف ص٢٢٤.
(٣) المرجع السابق ص٢٢٩.

الشاملة، مغلباً المعرفة الدينية على المعرفة العلمانية»[1]، وهذا يؤدي إلى الصراع بين العقلين «فكانت من نتائج المعارضة الدينية للعلم أن تعرضت المعرفة الدينية لنقد علماني ظل محصوراً اتقاء لشر الدينين. ولكنه لم يكن غائباً. فصار التشديد على الفصل بين المعرفة العلمية والمعرفة الدينية، والدعوة لإخضاع الثانية للأولى، بل إلى التأكيد على أن الملحد المطمئن إلى المادة أعود بالنفع على البشرية من المواطن الذي لا يعرف من الإيمان إلا التعصب...»[2]، وبالفصل يستطيع الفكر أن يمارس حريته عند العلماء، عندها تبرز أفكار جديدة لم تكن موجودة من مثل تدريس الجيولوجيا بدلاً من سفر التكوين، ومن مثل «المماهاة بين الرقى والعلمانية في مقابل قران الدين والانحطاط». وبعد استعراض لهذا التنافس ثم الصراع يقول: «كانت النتيجة المنطقية والمنطلق الأساس على حد سواء لمجابهة تدخل الدينين في شؤون الفكر والثقافة.... الدعوة إلى تثبيت الفصل بين الدين والعلم وتمايزهما، وإلى حصر كل منهما بمجال، الواحد معرفي وضعي، عقلي تاريخي، والآخر إيماني اعتقادي أخروي»[3]، ويكون الدين شأناً فردياً وقلبياً وعضداً للأخلاق.

ثم يأخذ على هذا المشروع العلماني نكوصه، حيث غلب على المفكرين المصريين المتغربين تخفيف حدة العلمنة وتصريح بعضهم بالهجوم عليها، ومع ذلك فالكاتب لا يرى في ذلك حالة إيجابية، وإنما حالة طارئة لها ما يفسرها، مع أن المنطق يقول إن مواقف هؤلاء جاءت في وقت الحكمة والاعتدال وبعضهم في مكانة اجتماعية كبيرة لا يخشى من شيء فيكون، هذا هو الأقرب لاختيارهم وأقرب للصواب، والمؤلف هنا يعلي من الشذوذات الفكرية ويلمعها دليلاً على المصير السائر نحو العلمانية، فإذا جاء للأمور المبطلة لهدفه والناقضة له عرضها كحالات شاذة لا يُعتدّ بها وطارئة سيتجاوزها التاريخ.

والحقيقة أنه قد أنصف من نفسه عندما ذكر بعض صور النقد الموجهة له في أحد كتبه، أجدها مفيدة في هذا الباب، ومنها:

---

(١) المرجع السابق ص٢٢٩.

(٢) المرجع السابق ص٢٢٩ ـ ٢٣٠.

(٣) العلمانية من منظور مختلف ص٢٣٠ ـ ٢٣١.

ـ قول «رضوان السيد»: «وقد جمع المؤلف ـ والحق يقال ـ مادة جيّدة؛ لكن المادة المجموعة انتقائية، والنتائج تعسفية...»[١].

ـ ويقول: «وهو أخيراً في عدائه للدين، والإسلام على الخصوص، يقزم الدين إلى مجموعة من النصوص غير العقلانية، والميتافيزيقا، والطقوس والشعائر، التي هدفها الأول والأخير استغلال البشر...، ولأن الدين هو كذلك عنده، فكل نشاط أو ازدهار حضاري، وكل تطور ثقافي أو سياسي «دنيوي»! في تاريخنا كله هو بالضرورة ضد الدين، ونشأ في مواجهة معه»[٢].

ـ ومنها: «فأي طرف أيّاً كانت مقولاته أو تصرفاته، لا يتنكّر للإسلام هو مُدان...»[٣].

ـ ومنها: «الوصول إلى العلمانية العصرية لا يكون إلا بتحطيم قدسية النص الديني...»[٤].

ـ ويقول «وجيه كوثراني» أيضاً: «وأرى أن المؤلف قد ظلم كتابه عندما أقحم استنتاجاته وأحكامه في خدمة بعض الأقلام «اليساروية» و«العلمانوية» المعادية عقائدياً ومزاجياً للإسلام وتراثه وتاريخه»، مع أن وجيه ليس من المعارضين للعلمانية[٥].

لا شك أنه يعترض على هذه الردود، ومن السهل المكابرة، ولا سيّما مع من خاض في مجالات الإلحاد فما دونه يكون عنده أهون، وهي حالة قد أصابت أغلب اليساريين بعد سقوط دولتهم الأم حيث تميزوا من جهة بالانقلاب السريع نحو الرأسمالية مع هجوم حاد على الدين ولو بالأمور الملفقة، وأما الردود السابقة فهي تركز على أمرين:

الأول: أثر الأيديولوجيا على المؤلف مما يجعلها متحكمة في استدلالاته ونتائجه، وهي مقبولة مع من يرجع لركن يعتمد عليه من وحي السماء، وليست

(١) دنيا الدين في حاضر العرب، د. عزيز العظمة ص١٤٨.
(٢) انظر: المرجع السابق ص١٥٥.
(٣) انظر: المرجع السابق ص١٥٥.
(٤) انظر: المرجع السابق ص١٥٦.
(٥) انظر: المرجع السابق ص١٦٦.

مقبولة مع الأيدلوجيات إلا أن يكون الاستدلال بعيداً عن الانتقائية، ولا تكون النتيجة واضحة من البداية، وإنما تكون فعلاً حصيلة أسباب وأدلة حقيقية متكاملة.

الثاني: الكُرْه البارز للدين، المعلن والمضمر، وهذا بارز في إعلانه من كل موقف إلحادي واهتمامه بكل سباب للدين، ولا شك أن لهذا علاقة بأيدلوجية المؤلف السابقة.

عندها لا تكون العلمانية حتى من باب التنزّل فصلاً بين المجالين الديني والعلمي للرقي بهما أو بأحدهما كما هو في التجربة الغربية، ولا تكون العلمانية رؤية جديدة قائمة على العقل والعلم بدل الرؤية القديمة القائمة على الدين، وإنما هي أداة لهدم الدين أو تحجيمه وفي المقابل تقديم أيدلوجيا جديدة في الساحة.

ومما يؤكد هذا المعنى أن مفهوم «العلم» الذي يريد فصله عن الدين لا علاقة له في الحقيقة بالمجال العلمي الذي يشتغل عليه العلماء في العلوم الرياضية أو الطبيعية أو حتى الاجتماعية، وإنما هو فلسفات تم إحياؤها أو إبداعها في الغرب الحديث توازي النشاط العلمي الذي عرفه الغرب، على العكس من ذلك فإن هذه العلوم لو تركت على طبيعتها لما حدث ذاك التوتر المزعوم مع الدين، وأمثلته الكثيرة التي حشى بها كتابه لا يوجد منها في الحقيقة شيء من العلوم العصرية الحيادية التي لم تقحم في صراع مع الدين من خلال الفلسفات والأيدلوجيات العلمانية التي عرفها الغرب، وبهذا لا يكون هناك مبرر لتحمسه للعلمانية تحت ذريعة الفسح للعلم؛ لأن ما يريد الدفاع عنه ليس هو العلم المعروف في دوائر العلوم الطبيعية وإنما هو من دوائر الأفكار والفلسفات المرتبطة عادة بظروف حضارية تختلف من عصر لعصر ومن مجتمع لآخر، فليس لها صفة الموضوعية والعمومية وليست ضرورة إنسانية، وإذا كانت كذلك فمن العقل وضعها في الموضع الذي تستحقه، أو تسمى الأمور باسمها بحيث يُقال: إن العلمانية هي لخدمة أيدلوجيات شاذة وليس لها أي علاقة بالعلم.

في هذا السياق المنافح عن اللادينية والمعارض للدين يأتي موقفه الرافض لأي جهد حضاري للمسلمين، ومن ذلك جهدهم في تجاوز الدور السلبي القائم على نقل العلوم العصرية من الغرب دون أي موقف إيجابي، ولا سيّما الجهد الثقافي الأشق وهو ما يصطلح عليه بـ«الأسلمة أو التأصيل الإسلامي».

يركز «العظمة» على التحليل التاريخي في رفضه لمشروع الأسلمة ببعده الماركسي، فالأسلمة ـ عنده ـ عبارة عن مشروع له ملابساته التاريخية الداخلية والخارجية، داخلياً يرتبط ببروز الإسلام السياسي بعد الأفول النسبي للأفكار القومية[١]، ولها «بنيه تحتية» مؤسسية ومالية[٢]؛ أي: أنها ظاهرة تجد تفسيرها في التحليل التاريخي المعاصر. وكذا الحال خارجياً، فهناك إطار كوني جديد هو المحفز الخارجي لهذه الظاهرة وهو «ما بعد الحداثة» التي تعني إنجاز الحداثة في الغرب واكتمالها هناك وعدم إمكانيتها للآخرين لعدم قابليتهم لها، فتأتي إسلامية المعرفة تأكيداً متخلفاً عن عدم مسايرة الحداثة[٣].

والنتيجة من هذا التحليل هو التقليل من مشروع الأسلمة والانتقاص منه، ولكنه تحليل متسرع في تعميم النتائج، قد يكشف لنا التحليل التاريخي أسباب انتشار الصحوة الإسلامية الهائل، ولكن ليس لهذا علاقة بمشروعاتها، فإن مسألة التأصيل ترتبط بالمنهج الإسلامي منذ أن وجد الإسلام، فما إن تعود الحياة للأمة وتحتاج إلى تأصيل قضايا جديدة حتى تجدها منخرطة في هذا العمل؛ لأنه من صميم الإسلام، فالإسلام يدعو إلى أن تكون الحياة كلها لله، ولذا تجد هذا الجهد التأصيلي مستمراً ولا ينقطع، ولا يرتبط بمرحلة تاريخية. إذاً فالتحليل التاريخي ينقلب على صاحبه، إنه بمنطق العقل عليه وليس له، وهو إن أراد منه انتقاص المشروع الإسلامي، فهو في الحقيقة يؤكد فاعلية الأمة وحيويتها وقدرتها على تجاوز التقليد الأعمى.

ولكن يبقى سؤال مهم قام بعرضه ومثّل عليه بأمثله، وهو: «ما الذي يستفاد من القول بالمعرفة الإسلامية؟ وما الذي يجعل من الاقتصاد الإسلامي اقتصاداً ليس كالاقتصاد؟ وما الذي يجعل من النعت الإسلامي لعاديات الحياة ولعمليات الحس والوجدان نعتاً يفوق صفات الحياة والعقل ويتعالى عليها؟ وهل ثمة فائض معرفي يتبقى من التعيين الإسلامي للمعرفة كما لفروعها كالطب والاقتصاد وإن وُسما بالصفة الإسلامية إذا ما جردنا عن هذا التعيين قيامه على مشروع سياسي

(١) دنيا الدين في حاضر العرب، عزيز العظمة ص٥٢.
(٢) انظر: المرجع السابق ص٦٠.
(٣) انظر: المرجع السابق ص٥٢، ٦٠.

مباشر وعلى شهوة جامحة إلى السلطة؟»[١]، ومن الأمثلة التي ذكرها: علم الاجتماع، فأكد أن أسلمته لا تفيد إلا «رفض علوم الاجتماع العالمية بحجة غرابتها وإجرائها حكم سنن المجتمع على الدين مما ينزع عنه صفة الوحي»، وعندما يضعون القرآن مصدراً للمعرفة التاريخية فإنهم لا يراعون الوقائع التاريخية، فلا يوجد نقد تاريخي للنص ذاته، واستخراج قوانين اجتماعية من القرآن فيه تحميل للنص ما لا يحتمل، وتوضع الأمور الأخلاقية وكأنها قوانين طبيعية[٢].

يحمل المقطع السابق تجاهلاً غير مبرر لنشاط إسلامي ضخم يجيب عن تساؤله حول فائدة الأسلمة، وهو الذي ألمح إلى كثرة الدول والجامعات والمراكز التي تبحث الموضوع ثم تجده يكتفي بهذا التقليل من قيمة هذا النشاط عبر تجاهل فائدته وأهميته. إن تساؤلات المقطع السابق هي أوضح في باب العلمنة وليس في باب الأسلمة، فالعلمنة ليست هي العلم وإنما هي إطار يعمل فيه العلم، ولذا لا تُساءل عادة عن الفائض المعرفي الذي تحققه العلمنة للعلم وإنما عن أثر الإطار في رعاية العلم وحيويته وتقدمه ونفعه، وهنا يقع المشروع الإسلامي الضخم، إنه في إبدال الإطار العلماني بإسلامي، ويكفي هذا المشروع شرفاً أنه يزيل المشكلات التي أعاقت نموه في البلاد الإسلامية، من أهمها إدخاله لبلاد المسلمين بمشكلاته مع الدين هناك، وهي مشكلات صنعها العلمانيون هناك وأراد المتغربون نقلها إلينا، فوقع التصادم فتعطل النفع الحقيقي بهذه العلوم وتعطل نموها وتطورها، فالاتجاه العلماني الذي شارك بقوة في نقل الحضارة الغربية مصمم على إدخالها بكل ما فيها، كل مجموعة بما سبق إلى أذهانهم من تصورات تيارات الفكر الغربي، وقد جاء الوقت الذي يجب فيه إيقاف هذه الفوضى، فإن النموذج الغربي ليس نموذجاً كونياً مطلقاً يجب احتذاؤه حذو القذة بالقذة وإنما هو نموذج تاريخي ارتبط بوضع مأساوي مع الدين ولا بد من تجاوزه.

ليس هنا مجال ذكر الفوائد المرجوة من مشروع التأصيل الإسلامي

---

(١) انظر: المرجع السابق ص٥٣.

(٢) انظر: المرجع السابق ص٥٨.

للمعرفة، فهي موجودة في كتب كثيرة تجاهلها المؤلف، وإنما المقصود بيان تهافت العلمنة في رفضها لمشروع أسلمة المعرفة، وإلا ففي المقطع دعاوى تكشف حقيقة موقفه، مثل: أن الأسلمة لا تعني إلا رفض العلوم العالمية، فهذا مما يستسخفه أي عاقل، فما رُفض منها إلا ما يعارض الدين وهو الذي لا يصدق عليه اسم العلم؛ إذ نجده خليطاً من الأفكار والآراء والأهواء. ومثل اعتراضه على صور التأصيل، ولا سيّما قوله بعدم وجود نقد تاريخي للنص، والنقد التاريخي هنا هو في الحقيقة النقد الماركسي الذي لا يؤمن بوحي.

ويبقى بعد ذلك في مشروع الأسلمة سلامة الاستدلالات وصحة الاستنباطات وقوة النتائج، فهذا باب اجتهاد المجتهدين، ومحل النظر والتصويب المستمر، فلا تعني الإسلامية بأنها إجابات قطعية، وليست كل مشروعات التأصيل مما يقبله الفكر الإسلامي، ومع ذلك ـ ومع التسليم بما سبق ـ فإن صاحب المقطع السابق غير مؤهل لنقد موضوعي في الأبواب الاجتهادية؛ لأنه في الأصل كاره للدين من خلال ما سطر في كتبه.

المثال الثاني: تأخذ العلمنة عند الدكتور «محمد أركون» معنى أوسع، فهو يراها «موقفاً للروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة»[١]، «العلمنة هي: موقف للروح أمام مشكلة المعرفة. بمعنى: هل يحق للإنسان أن يعرف أسرار الكون والمجتمع أم لا يحق؟ هل نثق بعقله في استكشاف المجاهيل وقيادة التاريخ أم لا نثق؟ هل هو قادر بواسطة عقله، وعقله فقط، على فهم الأشياء واتخاذ القرار أم غير قادر؟ هنا يكمن الرهان الأخير للمسألة في نهاية المطاف. فالبعض يقول: إن الإنسان بحاجة إلى قوة خارجية «فوق طبيعية» لكي تسيّره وتسير أموره. والبعض الآخر يقول: لا، إن الإنسان قادر بحدّ ذاته على تسيير أموره وحلّ مشاكله وتشكيل الصيغة الأجمل والأفضل للحياة في المجتمع. وفي الحالة الأولى نكون من أتباع الإنسية الدينية، وفي الحالة الثانية من أتباع الإنسية الحديثة. . .»[٢].

---

(١) انظر: العلمنة والدين ـ الإسلام، المسيحية، الغرب، محمد أركون ص١٠، ترجمة هاشم صالح.

(٢) نقد واجتهاد، محمد أركون ص٢٧٨، ترجمة هاشم صالح.

وهو يراها عقيدته بالمعنى الإيماني لكلمة عقيدة[١]، وكما يرى الباحث الجزائري «عبد الرزاق قسوم» بأن العلمانية عند «أركون»: «هي الوسيلة العظمى أمام المجتمع الإسلامي لتحقيق التقدم والحداثة»[٢]، ويرى «أركون» بحسب الباحث نفسه «أن العقل الديني في الإسلام يخنق البحث العلمي» ثم يرد على مقولته المشينة[٣].

وتواجه هذه العلمنة عند «أركون» مسؤوليتين أولاهما: «كيف نعرف الواقع بشكل مطابق وصحيح؟ أي: كيف يمكن أن نتوصل إلى معرفة تحظى بالتوافق الذهني والعقلي لكل النفوس السائرة ـ بغض النظر عن اختلافاتها ـ نحو التوصّل إلى الحقيقة... هذا يفترض من الباحث أن يتجاوز كل الخصوصيات الثقافية والتاريخية حتى الدينية ـ أي: أن يتجاوز حتى الخصوصية الدينية التي وُلد عليها»[٤]، وثانيتهما: «بعد أن نتوصل إلى معرفة ما بالواقع، فإنه ينبغي أن نجد صيغة أو وسيلة ملائمة لتوصيلها إلى الآخر دون أن نشرط حريته أو نقيدها»[٥]، فهذا المعنى الذي يعرضه «أركون» هو مشترك بين كل الدعوات، بل هو دعوة لأهل الدين، وهو دعوة لأهل الحق، ولكن العبرة هنا هي في المضمون، والمضمون تكشفه التطبيقات المختلفة، وهي في جوهرها توضح العلمنة الأركونية في حقيقتها، فهي لا تعني الفصل السلبي بين الدين والعلم الذي يُركز عليه في أغلب الكتابات، ولا تعني فقط رؤية جديدة تحل محل الرؤية الدينية مع إقصاء الدين وهجره وإغفاله كما هي حال العلمانية المتطرفة، وإنما هي تزيد على ذلك بأنها مهمومة بدراسة الدين من منظور علماني معاصر، فهي لا تنفصل عنه ولا تقصيه فقط، وإنما تريد إدخاله ضمن العمل العلماني، وهو عمل يأخذ مسارات مختلفة، وأهمها: البحث التاريخي والبحث اللغوي والبحث الاستشراقي والدراسة الاجتماعية ثم النقد الفلسفي، ويبرز فيها مثلاً تطبيقات للعلوم

---

(١) أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، محمد أركون ص٤١، ترجمة هاشم صالح.

(٢) ابن رشد اليوم ـ الأصولية والعلمانية في الشرق الأوسط ص١٦.

(٣) انظر: المرجع السابق ص١٨.

(٤) العلمنة والدين...، محمد أركون ص١٠.

(٥) انظر: المرجع السابق ص١١، وانظر: الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات القوة، محمد أركون ص١٠٢، ترجمة هاشم صالح.

الاجتماعية على الإسلام تحت مسمى «الإنتروبولوجيا الدينية ـ نحو إسلاميات تطبيقية»[١]، أو «نقد العقل الإسلامي»[٢]، وأن روح هذه المنهجية «مقتبسة من كتاب عالم الإناسة الفرنسي روجيه باستيد: الإناسة التطبيقية»[٣]، وفي ذلك يقول أركون: «وبحوثنا تسير في الخط نفسه»[٤].

تصبح العلمانية بحسب الفهم الأركوني مفهوماً يراد منه إفساح المجال للمناهج السابقة حتى تدرس الدين، فالدين يدرسه أهله بطرقهم الخاصة أو يدرس بمناهج استشراقية وصفية باردة، ولكنه بقي بعيداً عن المنهج اللغوي والتاريخي المعاصر، وأبعد عن العلوم الاجتماعية، فأهل الدين يرون خطورة على دينهم من تطبيق هذه المنهجيات والاستشراق عاجز أو كسول، وهنا يأتي مشروع أركون، ولكنه كمهتم بالدين ودراسته يجد الإطار المناسب هو العلمانية، فالعلمانية تحرر صاحبها من أي احتراز عند دراسة الدين وتعطيه الحق في تطبيق ما يشاء من منهجيات، ونجد مثاله في مبحث «الإسلام والعلمنة» وفي فقرة «نحو ممارسة علمانية للإسلام» بأن هذه الممارسة تعني وضع الإسلام ضمن «اتجاه الشك المستمر» الذي عرف بقوة في أوروبا القرن الثالث عشر/التاسع عشر مع ماركس ونيتشه كنقد طال الدين والقيم، ولكن لم يظهر نقد للإسلام مع أن الإسلام عند أركون مثل المسيحية، «كلاهما يشتغل بالطريقة نفسها. وإنما هو عائد إلى أن المجتمعات «الإسلامية» لم تعرف أن تولّد حتى الآن فكراً نقدياً كبيراً تجاه تراثها الخاص كما فعل الغرب. إن عملاً كهذا لا يوجد في الإسلام، أو بالأحرى أنه يكاد يشرع في الوجود»[٥].

وحتى تبرز العلمنة بهذا المفهوم الأركوني فهي في حاجة إلى «حداثة فكرية وعقلية» تعضد التغيير السياسي والاقتصادي، وإلا فلن تنتشر ولن تعرف إيجابياتها ولن تظهر «مجابهة خصبة بين الرؤيا العلمانية للعالم والرؤيا الدينية للعالم: أي

---

(١) انظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون ص٥١، ترجمة هاشم صالح.
(٢) انظر: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، د. مختار الفجاري ص١٩ وما بعدها.
(٣) المرجع السابق ص٢١.
(٤) انظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص٢٧٥.
(٥) المرجع السابق ص٢٩٥، وانظر له: معارك من أجل الأنسنة. . . . ص٢٦٧ وما بعدها، ترجمة هاشم صالح.

بين طريقين مختلفين في الإدراك والوعي والتفكير والعمل والخلق والمعرفة»[١].

ويعترض أركون على المفهوم القديم للعلمنة القائم على استبعاد الدين وإهماله مع دفاعه عن نجاحه في الفصل بين «الكنيسة والدولة» وذلك أن هذا العمل لم ينجح، والدليل مثلاً في البلاد الإسلامية التي طبقت المفهوم بشكل جذري «تركيا وتونس» ومع ذلك تظهر فيها «حركات سياسية دينية» ناجحة، ولذا فهو يدعو إلى إعادة النظر في العلمانية من جديد «عن طريق إعادة التفكير بمسألة العامل الديني والعامل الدنيوي بصفتهما بُعدين لا يتجزّآن من أبعاد الإنسان»[٢]، ويدعو إلى الاهتمام بالدين بالصورة المذكورة سلفاً: «التعليم الديني الذي ندعو إليه ليس هو ذلك التعليم العقائدي أو الشعائري السائد في المعاهد والأوساط التقليدية. وإنما هو بكل بساطة تعليم علماني لتاريخ الأديان؛ أي: تعليم حديث يتقيد بالوقائع التاريخية وبأحدث المناهج التاريخية»، وهذا التعليم لا يوقظ المذهبية والطائفية وإنما ينمي الحس النقدي وإدراك نسبية العقائد الدينية ويمكنهم الخروج من مذاهبهم الضيقة، ويكتشف الطالب مدى تشابه الشرط البشري على الرغم من التجليات المختلفة للأديان والتقديس، ولا يعود التلميذ يعتقد أنه هو وطائفته في الجنة فقط، ومع ذلك فهي مرحلة تالية تعقب العلمانية القديمة[٣].

إذا كان الموقف الأيدلوجي لأركون واضحاً من جهة التصور والحياة والمصير وهو ما لا يُبحث هنا إلا أنه في موقفه من العلمانية نجده متوتراً متذبذباً، صحيح أنه يخاطب الغرب بخطاب والمسلمين بخطاب، ولكن الأمر فوق ذلك، إنه فعلاً يكشف عن أزمة عند المفكرين الغربيين، فالعلمانية الضخمة التي عرفها الغرب لم توصلهم إلى حلّ جذري أمام مشكلات وجودية إنسانية، ولهذا نجد هذا النكد ونجد هذه الظواهر - التي يعترف بها أركون ويكرر ذكرها - في الغرب من بروز روحانيات شاذة وعجيبة وذهاب بعضهم إلى الديانات الوثنية في الشرق، ليست المسألة هنا أن الغرب قد شبع من العلمانية ويبحث عن موضة بقدر ما هي أزمة يعبر عنها القرآن: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا﴾

(١) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون ص١٨١، ترجمة هاشم صالح.
(٢) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون ص٢٧٨، ترجمة هاشم صالح.
(٣) انظر: الإسلام، أوروبا، الغرب... ص٢٠٩.

[طه: ١٢٤]، ولكنهم يرفضون الاعتراف بهذه الأزمة الروحية، ونجد هذا المعنى مضمراً بكثرة في كتابات أركون ومصرحاً به أحياناً، ومن بين ما نجده من كلامه قوله: «إن التعليم العلماني للظاهرة الدينية، كما أتصوره وأمارسه في جميع دروسي ومحاضراتي عبر العالم، ينبغي ألّا يقبل إطلاقاً بإعادة إدخال التعليم الديني التقليدي إلى المدارس. هذه نقطة ينبغي أن يتفق عليها الجميع وبطريقة فكرية وعلمية لا مرجوع عنها. ينبغي أن نتبع منظوراً آخر مختلفاً تماماً. والشيء الجديد حقاً في هذا المنظور، بل والحديث والتحريري المثري هو أن نعيد للأديان حقيقة مقاصدها، ووظائفها التاريخية، وإسهاماتها الثقافية، وطاقتها الإلهامية. وهذه المكانة والوظائف التي احتلتها الأديان سابقاً لم يعوّض عنها حتى الآن من قبل أي شيء آخر. فلا النزعة الأدبية والتجريدية التي هجرت الآن وبحق استطاعت أن تعوض عنها، ولا العقل التلفزي ـ التكنلوجي ـ العلمي الذي يقود حركة العولمة الحالية استطاع أن يغنينا عنها. بل إن هذا الأخير أكثر عجزاً من غيره عن القيام بذلك. إن مهمة أنْسَنة الإنسان لا تنتهي أبداً، وكذلك مهمة السيطرة على العنف، والتحكم بالمخيالات الجماعية، ورفض الشموليات الاستبدادية الملتبسة بلباس العلم أو الأديان. . . . وهكذا نرى أنه ضمن هذا المعنى فإن كلمة العلماني اخترعت في ظل الصراع على السلطة أكثر مما هو صراع على المعنى. أقصد الصراع الذي جرى في القرن التاسع عشر بين الكنيسة والدولة في فرنسا. وبالتالي فإن هذه الكلمة لم تعد كافية الآن. ويمكن القول بأنها أصبحت خادعة، بل وحتى خطرة ضمن مقياس أنها تقوم بنوع من الاستبعاد والحذف. . .»[(١)]، والتدريس العلماني للدين يواصل حظر تعليم العبادات والعقائد «وإنما الشيء الجديد والحديث فعلاً هو أن نكشف عن حقيقة أهداف الأديان، وعن وظائفها التاريخية، وعن منجزاتها الثقافية، ومكانتها التي لم تستطع أية نزعة إنسية حديثة أن تملأ الفراغ الذي خلّفته حتى الآن بشكل كامل، أقصد بمكانتها هنا تلك المهمة التي لا تنتهي أبداً بالنسبة إلى الإنسان، والتي تكمن في أنْسَنَة الإنسان والسيطرة على العنف وضبط المتخيّلات الجماعية ورفض الأيديولوجيات الاستبدادية والتوتاليتارية التي تتلبسّ بلباس

(١) معارك من أجل الأنسنة. . . ص٢٩٠ ـ ٢٩١.

العلم والأديان أيضاً»[١].

وإن كان مترجمه وشارح أفكاره يوضح أن أركون مع اعترافه بهذه المشكلات التي جلبتها العلمانية، ولا سيّما ذاك الفراغ المخيف إلا أنه بسبب عقيدته العلمانية يرفض الدين، يقول الشارح: «يقصد أركون بأن الفلسفات الحديثة التي حلّت محلّ الأديان في المجتمعات الأوروبية، لم تستطع أن تقدم المعنى المطلق أو الممتلئ الذي كان يقدمه الدين في العصور الوسطى. وهذا هو سبب الإحساس بفقدان المعنى والغائية وانتشار العدمية في أحدث المجتمعات الأوروبية. ولكن الحل لن يكون في العودة التقليدية إلى الدين. فهذا شيء غير ممكن وغير معقول. وإنما الحل بالنسبة إلى أركون هو في البحث عن صيغة جديدة للعلمنة الروحية أو للإنسية الروحية من خلال الدراسة المقارنة لكل التجارب الروحية في كل المجتمعات البشرية. وهذا هو المنظور الإنتربولوجي الواسع لدراسة الأديان»[٢].

إن هذه النصوص تفضح فكرهم وتكشف تناقضه، فمع الاعتراف بعمق الأزمة العلمانية، إلا أنه يرى الحل بتعميق العلمنة والاستمرار فيها وترك ما جاء به الأنبياء من رب العالمين والارتماء في فلك دراسات معلمنة إلى العمق مثل الإنتربولوجيا، وهذا يعني مزيداً من ذاك الفراغ والضياع والبقاء في عالم الضنك الذي لا يرتفع إلا بالدين الحق.

نجد في هذا النص اعترافاً بأزمة العلمانية، فهي أوصلتهم إلى صحراء قاحلة، ولم تنفع البدائل المقترحة من قبل العقلية العلمانية، فلماذا الإصرار عليها وهذه هي نتائجها؟!

وفي المقابل نجد في النص اعترافاً بمكانة الدين والحاجة إليه، ولكنه يرى أن المناهج القديمة غير قادرة على تفعيل دور الدين، ومن هنا تأتي دعوته لدراسته دراسة علمانية، ولكن أليس من التناقض أن ندرس الدين بمناهج ثبت في مجالها فقرها وإفقارها للجانب المعنوي من حياة البشر، فكيف حالها عندما تطبق على الدين!

---

(١) أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ص٤٢.

(٢) المرجع السابق ص٥١ هامش (ش).

ثم هو وبتحليل جيد يكشف خداع مصطلح العلمانية، بالفعل هو كذلك، لأنه خادع في مسماه وخادع في عمله، ولا سيّما عندما استولى عليه طائفة من الملحدين ووظفوه في صراعهم ضد الدين، فكيف لمصطلح أن يقدم خدمة للإنسان وهو الذي أدى إلى صور الأزمات السابقة!

المثال الثالث: يتميز الدكتور «فؤاد زكريا» بانتمائه لاتجاه يهتم بالعلم والعلمية، وفي الوقت نفسه مدافع مشهور عن العلمانية ومحارب شديد للاتجاه الإسلامي، مما يجعل الباحث عن حجج لعلمانية العلم يتوقع أن يجد عنده ما لا يجد عند غيره بسبب كل هذه المميزات، ولكن يظهر أن اندفاعه للعلمنة وخوضه معارك تبرير وجودها قد جرّته إلى أقوال ومواقف مخالفة للعقل والحكمة حتى في بعض الأمور الواضحة.

لقد جمع كل ما يستطع من أساليب وحجج وأدلة للإقناع بأهمية العلمنة، وأن التقدم مرتبط بها، وبما أن العلمنة مفهوم واسع عنده فأكتفي بما له صلة بموضوع علمنة العلم، وبما له صلة برفض مشروع التأصيل الإسلامي للعلوم.

يرى «زكريا» بأن العلمانية ضرورة حضارية، ويقدم لهذا الاعتقاد كل ما يسانده، ولكنه يواجه مجتمعاً لم يصدق بهذه الضرورة، وهو يركز على أثر الاتجاه الإسلامي في مهاجمة العلمانية، ويحلل في المقابل دور العلمانيين في علمنة المجتمع، ليميز بين مرحلتين: مرحلة القوة ومرحلة الضعف، المرحلة الأولى جاءت أول القرن العشرين (١٤هـ)، فترة انبهار المفكرين العرب بالغرب وتأكيدهم تبعاً لذلك «أن الخلاص من تخلف القرون الوسطى. . .لن يتحقق إلا بأخذ النموذج العلماني الأوروبي بكل عناصره»[١]، وقد كان غالبهم من النصارى، ثم جاءت مرحلة الضعف للعلمانية بعد بروز الاتجاه الإسلامي، عندها أصبحت العلمانية في حالة دفاعية، في وقت اتساع نشاط الحركة الإسلامية «من مجرد دعوة تستهدف تقوية الدور الذي يلعبه الدين في حياة الأفراد، إلى المناداة بتوجيه المؤسسات ذاتها. . .وإخضاع كافة أنظمة المجتمع لسلطة الدين. . .»[٢]، وهكذا يتحول العلمانيون من نشر العلمانية إلى مقاومة التيار الإسلامي، وهو تيار

---

(١) الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، د. فؤاد زكريا ص٤٧.

(٢) انظر: المرجع السابق ص٤٨.

خليط يضمّ اليوم «القومي واليساري والليبرالي والمثقف غير المسيس»(١).

وكعادة المدافعين عن العلمنة يخفون الأسباب الحقيقية للقوة أو الضعف، فإن سبب القوة في المرحلة الأولى لا علاقة له بصدق العلمانية وصحتها، وإنما هو عائد إلى رعاية الاستعمار لطائفة من النصارى المتعلمنين، وعندما زال الاستعمار انكشفت أمام المسلمين بزيفها، ولا سيّما بعد النقد الإسلامي الذي عرّاها وكشف أنها كانت أداة بيد المستعمر لهدم مقومات الأمة، ولهذا تحولت في المرحلة الأخيرة إلى الدفاع، ومع ذلك فليس سبب ضعف العلمانية هو فقط في فقد السند المادي لها، وإنما في فقد المبررات المنطقية؛ لأننا لا نقوّم الأفكار فقط بسبب وجود مؤيد لها كان موجوداً ثم فقد، وإنما الأهم ما تقدمه من مبررات لوجودها، وقد اجتهد «زكريا» في تقديم الكثير من ذلك، ومنها ما كان في مجال علمنة العلم.

نقف الآن مع خمس قضايا أثارها «فؤاد زكريا» حول العلمانية وعلمنة العلم، وتأتي أهميتها في دائرة الفكر العلماني من المكانة التي أخذتها العلمانية عند زكريا، وهذه القضايا هي:

١ ـ العلمانية ضد الاستعانة بالسماء لطرف ضدّ آخر.

٢ ـ العلمانية لا تعني المادية أو اللادينية.

٣ ـ العلمانية ضد السلطة الدينية «الكنيسة وشبيهاتها».

٤ ـ العلمانية تعني الخروج من العصور الوسطى المظلمة.

٥ ـ العلمانية ضد إسلامية المعرفة.

١ ـ العلمانية ضد الاستعانة بالسماء لطرف ضدّ آخر:

يقول «زكريا» في هذه: «يؤكد العلمانيون أن إقحام «السماء» أو الاستعانة بها من أجل تغليب طرف على طرف يشوه جميع القضايا ويعطل حلولها ويضع الصراعات كلها في إطار زائف.... وكل ما يريده العلمانيون هو أن ينزل كل طرف إلى ساحة الصراع وهو معترف بأنه يمثل وجهة نظر بشرية تحتمل الصواب أو الخطأ، وأن يدور هذا الصراع على أساس البقاء للأصلح عقلاً والأكثر إقناعاً

(١) انظر: المرجع السابق ص٤٨، وانظر: الأسس الفلسفية للعلمانية، عادل ظاهر ص٥.

والأقدر على الحل، لا على أساس أن «السماء» تنحاز إلى طرف واحد دون الآخرين»[١].

يصور «زكريا» الاتجاه الإسلامي وكأنه يدخل معركة مع خصم ويستخدم الدين معيناً له في تحقيق معركته من بين أمور يستعين بها، بينما الاتجاه الإسلامي يدخل بالإسلام ذاته ومن أجله وعلى أنه الأصلح للخلق والأكثر إقناعاً لمن سلم من الهوى والأقدر على الحل، الاتجاه الإسلامي لا يتخذ الإسلام كمطية ووسيلة لتحقيق مكاسب أو مآرب كما وقع من الكنيسة مثلاً، فقد أخبر تعالى عن حال الأحبار والرهبان بأنهم أصبحوا أرباباً من دون الله، وأنهم اشتروا بآيات الله ثمناً قليلاً[٢]، فيصدق في حق هؤلاء استغلال الحديث باسم السماء من أجل إضلال الخلق أو ظلمهم، ولكنه يصبح انحرافاً عندما ينتقل هذا الحكم على الإسلام الذي يقوم على الهداية والعدل والحق، فإن الاستعانة به هي عين الحق، وهذا لا يمنع اشتغال العقل الإسلامي في معالجة مشكلات عصره أو تطوير أوضاع قائمة أو ابتكار الجديد، وأن تتنافس العقول في ذلك، وفيها الصواب والخطأ والنافع والأنفع والحسن والأحسن، ويقع التنافس بينها، ويكون منها الأقرب للصواب والأنفع للخلق، وقد يقع من المجتهد الخطأ فله أجر اجتهاده ما دام أن ذلك في مجالات لم يقطع الدين فيها بشيء، وما أوسع المجلات التي أمام العقل، ولكن هؤلاء يتركونها ويذهبون إلى ما قُسم أمره من رب العالمين ويريدون وضعها تحت البحث والاختلاف والجدل.

٢ ـ العلمانية لا تعني اللادينية ولا تعني المادية:

يفترض العقل من مدعي العقلانية بيان ما في المفهوم من حسنات وسيئات، ولا سيّما مع مفاهيم نشأت في بيئات ذات صراع طويل مع الدين، ومن ذلك العلمانية، ومع ذلك فلا نجد لها عند «زكريا» أية سلبية، بل هي مفهوم إيجابي دون عيوب. وعندما واجههم الاتجاه الإسلامي بمشكلتها اللادينية وبجوهرها المادي، اجتهد في تبرئتها من ذلك، مع أن دعاتها في الغرب إنما يركزون على روحها اللادينية، أما مسألة الفصل بين الدين والدنيا على أنها عملية

---

(١) الصحوة الإسلامية في ميزان العقل ص٥٠.

(٢) انظر: ما كتب حولها أول هذا المبحث.

حيادية ولا تعني اللادينية فهو زعم بارد لا حقيقة له، فإن باحثاً أعقل من زكريا يُثبت تطرف العلمانية في الغرب، وأنها الآن في طور تشكل جديد تحاول فيه إعادة الاعتبار للجانب الروحي من الإنسان، ولكن بسبب لادينية العلمانية فإنها ترفض أن يكون طريق إعادة الاعتبار عن طريق الدين[١].

يتهم «زكريا» الاتجاه الإسلامي بأنه يستخدم «**اللادينية والمادية**» من أجل تشويه العلمانية، وإلا فالحقيقة أن العلمانية لا تعني الأمرين بحسب زعمه، وإنما تعني الزمانية، وكيف يقال: إنها لادينية مع أن العلماني في الغرب مثلاً يتزوج في الكنيسة والعلماني المسلم يتزوج بوثيقة شرعية[٢]، ثم يقول: هي لادينية فعلاً إذا كان المقصود إبعاد الدين عن التنظيم السياسي في المجتمع بينما لا يعني ذلك رفض الدين[٣]، والسياسي هنا يشمل جميع مناشط الحياة باستثناء الجانب الشخصي القلبي أو الروحي بحسب ما عرضه من أمثلة في كتبه.

والحقيقة أنه هنا قد قزم الدين كثيراً، حتى جعله لا يكاد يرى، ثم حصره في مكان ضيق، وترك الحياة بعد ذلك لغير الدين، ولا أدري هل يوجد ما هو أبلغ من هذا في جعل العلمانية لا دينية إذا كانت بمثل هذه الصرامة مع الدين. إذا كان الاتجاه الإسلامي بحسب زكريا هدفه تشويه العلمانية باستخدام مصطلح اللادينية؛ فإن زكريا يكذب على العلمانية عندما يبرئها مما لا تتبرأ منه، إن التركيز عند البعض على جعل العلمانية هي الفصل بين الدين والسياسة، فإنما هو يتحدث عن جزء من العلمانية ولا يتحدث عن العلمانية، إن العلمانية هي في الحقيقة رؤية لادينية جديدة، ولا عبرة في تنوع المصطلحات من زمانية أو العالم أو الدنيوية وإنما العبرة في روحها ورؤيتها. فإنها في المقام الأول لم تأت إلا كصراع مع الدين، وضد الدين، وهي لم تأت للدفاع عن دين جديد أو استبدال القديم بآخر، ولكن أيضاً لن تستطيع بسهولة منع الدين جذرياً، لهذا يبقى مثل هذا التلاعب العلماني بإبقاء مساحات غير مهمة يشغلها الدين.

---

(١) انظر: كلام «أركون» السابق في المثال الثاني، وانظر: إدراك بعض الغربيين الجوانب المظلمة للتجربة العلمانية، العلمانية تحت المجهر، د. عبد الوهاب المسيري ص١٤٤.

(٢) انظر: الصحوة الاسلامية... ص٥٥ ـ ٥٦.

(٣) انظر: المرجع السابق ص٥٦.

يأتي في هذا السياق مناقشته لبعض الكتابات الإسلامية، ومن ذلك نقده لـ«أنور الجندي» عندما قال: إن العلمانية هي ترجمة لـ(Secular) وتعني لاديني. فصححها بأنها تعني زمني، ثم قال: «وهكذا يبدأ مفكرنا كتابه الكبير بتشويه أساسي»[١]. فلنفرض وجود خطأ في الترجمة الحرفية إلا أن المهم هو الترجمة الاصطلاحية، وفي المعاجم الغربية أنها اللادينية كما في معجم ويبستر، وفيه علماني «دنيوي أو لاديني ـ Pagane Worldlg»[٢]، ولهذا لا نظن أن في المسألة ذاك التشويه الذي يعيق صحة النتائج، وهي أنها في جوهرها لادينية، فأحياناً لا يهم أصل الكلمة، وإنما المهم هو المفهوم السائد الآن، وهو مفهوم يركز على دنيوية دون دين، ولهذا تُعرف بأنها دنيوية أو زمانية أو من العالم وهذا ما يراه الاتجاه الإسلامي مشكلتها الكبرى.

على العكس من ذلك فإن ما أخذه «زكريا» على «الجندي» ينطبق على تعريف زكريا أكثر مما ينطبق على الجندي، فإن زكريا عند تعريفه لها بيّن أنها ـ وإن لم تكن ذات صلة بالعلم حيث الراجح أنها زمانية ـ، إلا أنه عاد ليربط بينها وبين العلم، ليجعل منها صديقة للعلم، ويربط بين تقدم العلم وتحقق العلمانية، فلما جاء من يربط بين العلمانية واللادينية نفر من ذلك، مع أنها في السياقات الغربية تُربط بالأمرين؛ أي: بالعلم وباللادينية، وإن كان المدقق يعلم أن ذلك غير مُسلّم به بإطلاق، فهو في حاجة إلى تحليل أعمق؛ لأن السياقات الغربية غلب عليها نجاح الاتجاهات العلمانية، فهي من يكتب التاريخ الغربي المعاصر، ولذا فهي تكتبه كما تريد، وتقصي الحقائق المزعجة لها، ولذا فالأقرب أن الكاسب من العلمانية إنما هو اللادينية وليس العلم، والعلم وإن تقدم في الغرب فقد التصق به مشكلات كثيرة بسبب تقدمه في إطار علماني. أما العلم فقد تطور في بيئات متدينة وأخرى علمانية مما يعني أن العلمانية ليست شرط العلمية ولكن الإلحاد الصرف ومحاربة الدين من جهة الفكر لم يبرز إلا مع سيادة العلمانية، لهذا يصل الاتجاه الإسلامي إلى النتيجة المعقولة: أن العلمانية هي لادينية في جوهرها، وأنها تمثل خطراً على المناشط الإنسانية بما فيها

---

(١) المرجع السابق ص٥٧.

(٢) انظر: جذور العلمانية، د. السيد فرج ص١٠٩.

العلم، وإن تجربتنا الإسلامية المعاصرة إن أرادت السلامة من ثمارها النكدة في الغرب فعلينا بإبعاد العلم عن العلمانية.

أما تبرئته العلمانية من المادية فهي حتى عند «زكريا» تبرئة غير كاملة، فهو يعترف أن الاتجاه المادي قد أسهم في تكوين الفكر العلماني، ولكن يقابله في الغرب الاتجاه المثالي، وهو الأكبر والأشهر في الغرب، كما أن في الغرب إنتاجات روحية هائلة للفنانين والشعراء والأدباء وحتى مكتشفي العلوم، فكيف نطمس كل هذا(١)؟!

ومع اعترافه بأن المادية جزء من العلمانية، إلا أنه يتهم بعض المفكرين المسلمين إما بجهلهم أو بمغالطتهم إن كانوا غير جاهلين، والأصوب أن الفكر الإسلامي لا يجهل هذه التصنيفات في تيارات الفكر الغربي بين مادي ومثالي أو غيرها، وإنما الوصف هنا عندما لا يُراد منه التفصيل فيأتي بالأعم والأبرز، والبارز في العلمانية هو ميلها المادي، أليست تُعرّف بأنها الدنيوية؟ والدنيا يغلب عليها المادي، ليس عنصراً فحسب، وإنما رؤيةً وروحاً عامة تسود تلك المجتمعات، حيث غفلوا عن الدين والآخرة واكتفوا بهذه الحياة الدنيوية حتى مع المثاليين منهم، فهي مثالية في إطار الحياة الدنيوية فقط.

٣ ـ العلمانية ضد السلطة الدينية «الكنيسة وشبيهاتها»:

يستخدم التيار العلماني مفهوم السلطة لأنه يجده منفراً، فالناس لا يحبون من يتسلط عليهم، لهذا يستخدمونه بكثرة، وقد جاء هذا في سياق نقاشه لموقف السلطة الدينية من العلم، حيث وجدت أوروبا مشكلتها بين الكنيسة الممثلة للسلطة الدينية وبين العلم، ولم تُرفع هذه المشكلة إلا بالعلمانية، وقد فنّد الاتجاه الإسلامي طريقة إسقاط المتغربين مشكلات مجتمعات أخرى على المجتمع الإسلامي، فالإسلام لم يعرف كنيسة متسلطة وعلماء الإسلام وقفوا مع الحق والعدل والعلم في كل عصر، وهذا العنصر بالذات هو أكبر مبرر قدمه الغرب للعلمانية في سعيهم لتخليص أوروبا من تسلط الكنيسة، وهي حالة واضحة ولا يوجد شبيه لها في العالم الإسلامي.

---

(١) انظر: الصحوة الإسلامية. . .، ص٥٦ ـ ٥٧.

عندها ينبري «زكريا» رافضاً هذا التفريق بين العالمين، وأن ما في الغرب موجود في العالم الإسلامي، معتمداً على شواهد شاذة لا تصلح أن تكون دلالة على ظاهرة أو ذاكراً لشواهد أخرى، الحق فيها لخصوم العلمانية، ولهذا فإن هذا العنصر بالذات سيبقى جداراً في وجه دعاة العلمانية: بأن المبرر التاريخي في الغرب للعلمانية غير موجود في الحضارة الإسلامية، وكل مقارنة هي مكابرة إن ادعت التشابه، وهي تسقط قيمة الحجج وصاحبها، وهذا ما يؤكده سياق زكريا هنا، فهو يدافع عن التشابه بين الأمرين، ويستشهد على ذلك بشاهد تاريخي وشاهد معاصر، فالقديم ما حدث من اضطهاد للمعتزلة و«ابن رشد» و«السهروردي» و«الحلاج»، والمعاصر ما نجده «في تعامل رجال الدين الإسلامي مع كثير من النظريات العلمية والفكرية الحديثة. فما زال دارون وفرويد حتى اليوم موضوعين في القائمة السوداء لدى جميع المفكرين الإسلاميين، وبخاصة رجال الدين منهم، وما تزال تعاليمهما ونظرياتهما تُلعن كل صباح ومساء على أيدي أشخاص لم يقرؤوا عنهما إلا ما كتبه شركاؤهم في الفكر. بل إن مجرد الإشارة إلى اسميهما، ومعهما ماركس بالطبع، يُعد من المحرمات في أكثر البلاد تمسكاً بالتعاليم الشكلية للإسلام...»[١].

فلنتأمل الآن في مغالطات هذا النص، والذي يُكرر عادة عند دعاة العلمانية، إن رجعوا إلى الماضي رجعوا إلى اضطهاد «المعتزلة» و«الحلاج» وأمثالهم، وإن بحثوا في الحاضر بحثوا في موقف الفكر الإسلامي من «داروين» و«فرويد» و«ماركس»، ولكن أين هي المؤسسة الدينية المتسلطة؟! وأين هو العلم؟! فإنك إن بحثت في الأمرين وجدت أحدهما غائباً، بخلاف الغرب، فالكنيسة ذات سلطة واضحة وتراتيب معينة مع جهل وظلم، والعلم واضح مع علماء العلوم الرياضية والطبيعية، والصراع بينهما واضح، فهذه مغالطة واضحة. ونزيد من الكشف لتلك المغالطات ببيان أهمية التفريق بين تدخل محمود وآخر مذموم، بين تدخل بالحق والعدل والعلم وبين تدخل يكون بالجهل والكذب والظلم، فالثاني يمنع حتى وإن جاء باسم الإسلام ـ والإسلام منه براء ـ كأن توجد هيئة دينية إسلامية نُصّبت دون أن تملك المؤهلات، أما

---

(١) انظر: المرجع السابق ص٦٧.

إذا كان الاعتراض على طائفة أو على فرد أو فكرة بشيء يقرّه الإسلام ويكون على أمر مخالف له، فهذا ليس من الاعتراض على العلوم والمعقولات الصحيحة؛ ولهذا فإن المسلم يقبل العلم النافع ولا يُكذّب العلوم الصحيحة، حتى وإن جاءت من غير المسلمين، ولكن لا يعني هذا قبول كفر الكافر وإلحاده بحجة أنه عالم، ومن هذا رفض الفكر الإسلامي لـ«تعاليم» داروين وفرويد وماركس، فهي فعلاً من التعاليم بحسب اصطلاح زكريا وليست من العلوم، وإلا فالمسلم يقبل النافع ويصدق بالصحيح من علم الأحياء أو من علم النفس أو من علم الاقتصاد، والثلاثة لهم جهود في هذه العلوم، إلا أن ذلك لا يعني أن يقبل المسلمون لا دينيتهم أو إلحادهم بحجة مشاركتهم في هذه العلوم، فإن التعاليم الإلحادية التي ميزت فرويد وماركس ليست من العلم حتى يقبلها الفكر الإسلامي.

إن تحكيم الإسلام في الحياة وجعل الوحي مصدراً ومعياراً لا يُعد من قبيل تدخل سلطة الكنيسة، وإنما هذا من كمال الإيمان بالله سبحانه والتصديق بأن قوله سبحانه هو الحق وأنه المصدر وأنه المعيار والميزان، ورفض تعاليم داروين وفرويد وماركس، ليس لأنها من العلوم الصحيحة، وإنما بسبب الإلحاد الذي مدّ جذوره في تعاليمهم فجعلها مظلمة.

٤ ـ العلمانية تعني الخروج من العصور الوسطى المظلمة:

لهذا المعنى صلة بالمعنى السابق، فكما يحرص هؤلاء على مقارنة وضع الكنيسة بوضع الإسلام، فهناك مقارنة بين العصور الوسطى المظلمة في أوروبا بالعصور الوسطى المشرقة عند المسلمين، يصرّون على التسوية بين المختلفات، ولكن ماذا يُقصد بالعصور الوسطى التي نجحت العلمانية في إخراج الناس منها؟ وهل فعلاً يعود الفضل إلى العلمانية؟ العصور الوسطى هي أسلوب في التفكير يقوم على الاستشهاد بما في الكتب المقدسة أو بما ورد على ألسنة شخصيات مشهورة في الماضي، إنها سلطة النص أو سلطة القائل المشهور[١]. وهذا عند المسلمين لا يكون إلا لكلام الله سبحانه ولكلام رسوله ﷺ، فالكتاب المقدس

(١) انظر: المرجع السابق ص٦٩.

هو القرآن والشخصية التي يرجع إليها المسلمون هو الرسول ﷺ، وإن كان زكريا لم ينصّ ولكن قد يكون الإضمار أحياناً أبلغ من الإفصاح، وهو يقول قياساً على الحالة الغربية: «ألسنا في عالمنا الإسلامي المعاصر محتاجين إلى من يقول لنا، كما قال كبار مفكري عصر النهضة وأوائل العصر الحديث لمعاصريهم: إذا كانت الطبيعة أمامكم، ومشاكل الناس والعالم أمامكم، فلماذا ترجعون في كل شيء إلى النصوص؟....»[١].

هنا لا بد من التفريق بين العودة إلى نصوص وبين العودة إلى الوحي، وبين العودة إلى أشخاص وبين العودة للنبي ﷺ، واقتحام الطبيعة ودراستها ومواجهة مشاكل الناس والعالم ودراستها لا تمنع من العودة إلى الوحي؛ فالوحي عند المسلم مصدر المعرفة والتوجيه والعمل، فما كان فيه فهو الكفاية، وكل بحث في غيره بعد ذلك ضلال، وأما الجانب الدنيوي من علوم الطبيعة وغيرها فهي مجال إعمال العقل بكل حرية، المهم أن يكون هذا الإعمال في إطار التصور الإسلامي للكون والإنسان والحياة ومنسجماً مع أخلاقه وقيمه، المرجعية العليا عند المسلم هي الوحي وليس هذا بمعنى تدخل الكنيسة؛ فإنها تدخلت بالباطل والجهل والظلم؛ ولذا يجب ديناً وعقلاً إيقافها عن عبثها، ولكن ليس البديل هو استبدال الكنيسة الدينية الضالة بكنيسة علمانية تتدخل بالجهل والظلم وتحرم الناس من النور والحق.

وهنا تسقط النتيجة الفاسدة التي توصل إليها «زكريا»: «تكون العلمانية ضرورة لازمة لكل مجتمع يتراجع فيه التفكير المستقل ويحل محله التفكير العاجز الذي يرتكن دائماً على مصدر خارجه»[٢]، وسبب سقوطها أن الارتكان إلى ركن متين ليس طريق العاجز، وإنما طريق الواثق بدين الله والواثق بكلام الله سبحانه، والتفكير المستقل جملة زائفة حيث لا يوجد تفكير مستقل، والمطلب هو الفكر السليم الذي يستند إلى دليل من الخبر أو الحس أو العقل، وأعلاه ما استند إلى الخبر الصادق من الوحي، وما لم يكن كذلك فهو فكر ينزلق في لجج الهوى ولا نجاة له إلا بنور الوحي.

---

(١) انظر: المرجع السابق ص٧١.

(٢) انظر: المرجع السابق ص٧٢.

٥ ـ العلمانية ضد إسلامية المعرفة:

يرفض المدافعون عن علمنة العلم مشروع إسلامية المعرفة، وهو رفض مفسر في ظل التصور العلماني عن الدين وعلاقته بالحياة، ولذا يكتفي أكثرهم بلمز هذا المشروع وغمزه والسخرية منه؛ وذلك أنهم إذا لم يُقرّ بأثر للدين يتجاوز الشأن الفردي والشخصي لمن أراده، فمن باب أولى عدم نظرهم حتى في مشروع إسلامية المعرفة؛ أي: أنهم لم يكلّفوا أنفسهم النظر في حقيقة المشروع والآمال المعقودة عليه، ومن ثم مناقشتها لمن أراد الاعتراض؛ والسبب أن الأصل الذي يعتمد عليه مشروع إسلامية المعرفة مرفوض عند المدافعين عن العلمانية، وهذا الأصل هو أن الإسلام ليس شأناً شخصياً فردياً، وإنما هو أوسع من ذلك، كما أن الوحي هو المصدر الأعلى المعتبر عند المسلم.

في إطار صراعه مع بعض المفكرين المسلمين كان زكريا يناقش ما عرضه أحد المفكرين من كون العلمنة تمارس دورها الخطير في فصل الدين عن مناهج التعليم، فيرد زكريا ساخراً: «ولعل ما يعنيه بفصل الدين عن المناهج، هو أننا لم نعد ندرس في معاهدنا الكيمياء الإسلامية أو علم الفلك الإسلامي أو الجيولوجيا الإسلامية، ولم نطبق الدعوة إلى «أسلمة العلوم» وهي دعوة تتردد بقوة في كثير من الأوساط الإسلامية المعاصرة...»[(١)]، واكتفى في رده بأن: العلم ينبغي أن يُلتمس في موطن تقدمه ولا أظنه في العالم الإسلامي[(٢)].

وقد نكتفي في الرد عليه بالقول: إن أية أمة تحترم ذاتها لا تمانع من التماس العلوم في موطن تقدمها ولكن ذلك لا علاقة له بموضوع التبيئة الإسلامية لها، فإن فلسفة العلم تكشف أن العلوم تتأثر بالإطار الحضاري الذي تتطور فيه، ومن المعلوم أن ذلك الإطار يختلف عن هويتنا، وهذا يتطلب من الأمة المسلمة تجاوز النقل الحرفي إلى الإبداع بصورتيه المهمتين: استيعاب تلك العلوم استيعاب القادر على التقدم بها خطوة للأمام، والثانية تصفيتها مما يرتبط بها من تصورات تتعارض مع التصور الإسلامي، ومن المؤكد أن الدكتور فؤاد ليس جاهلاً عن حقيقة المشروع الإسلامي ولكنه متجاهل له بسبب العمى العلماني الذي يوجه تفكيره.

---

(١) انظر: المرجع السابق ص٥٨.

(٢) انظر: المرجع السابق ص٥٩.

المثال الرابع: يأتي في هذا الإطار القائم على الدفاع عن العلمنة مواقف لعدد كبير من المفكرين المتغربين، بل قد تكون الدعوى للعلمنة من الجوامع المشتركة لأغلب المتغربين، وبما أن الموضوع بهذا السعة والوضوح فالمقصود هو التمثيل وبخاصة بما له صلة بمزاعم فائدة العلمانية للعلم والفكر، ومن هؤلاء الدكتور حسن حنفي.

ففي دفاعه عن مشروعه العلماني ضد خصومها القائلين بأنها ستقضي على التراث القديم والموروث الروحي والآثار الدينية، يجيب مدافعاً عن العلمانية: «قد نشأت العلمانية في الغرب استجابة لدعوى طبيعية تقوم على أساس رفض الصور الخارجية، وقسمة الحياة إلى قسمين، واستغلال المؤسسات الدينية للجماهير، وتواطئها مع السلطة. . . .، نشأت العلمانية استرداداً للإنسان لحريته في السلوك والتعبير، وحريته في الفهم والإدراك، ورفضه. . . لأي سلطة فوقه إلا من سلطة العقل والضمير. . . . العلمانية إذن هي أساس الوحي، فالوحي علماني في جوهره، والدينية طارئة عليه من صنع التاريخ، تظهر في لحظات تخلف المجتمعات وتوقفها عن التطور»[1]، فهذا النص يعبر عن موقف متطرف، موقف غير مُبالٍ حتى بأدنى درجات التماسك العقلاني، ومثل هذه المواقف المتهورة تأتي في ظل التحمس للآراء والأهواء، وإلا فمن ذاك الذي يجمع بين الدين والعلمانية وهي التي أصلت لموقف ينبذ الدين تماماً، أما ما ذكر من فوائد لها، فهي ممكنة ولكنها قاصرة، وهي موجودة في غيرها، فلم تتفرد العلمانية بهذه الأمور النافعة، مثل انطلاقة الفكر الحر المثمر وغيرها من الأمور التي أعاقها واقع أوروبا فترة من الزمن.

المثال الخامس: من بين المتحمسين للعلمنة والمدافعين عنها تحت أغطية مختلفة منها الغطاء العلمي نجد «هشام شرابي»، حيث عرض في كتابه المشهور «المثقفون العرب والغرب» لتجارب النخب المثقفة العربية مع الثقافة الغربية، وقد تحمس بقوة لكل توجه نحو العلمنة للفكر والثقافة والمعارف العلمية الجديدة والحياة عموماً، ومن بين الشرائح التي تكلم عنها «المثقفون المسيحيون» و«العلمانيون المسلمون»، مع تقديمه للمثقف النصراني على العلماني المسلم في

---

(١) التراث والتجديد، د. حسن حنفي ص٦٣ مع الاختصار.

قدرته على الحداثة والعلمنة والنظرة الجديدة، وهو واحد من الكتاب الذين تظهر عندهم العلمنة بأبعادها الخطيرة في مجال العلم، ومن ذلك ما نقف معه هنا:

أثناء حديثه عن المثقفين المسيحيين امتدح استقبالهم للوافد الغربي، وذكر سبقهم لعلمنة الفكر والعلوم الجديدة أثناء حديثه عن الشوام منهم ثم من تبعهم من المصريين، وهو مع ذلك يذكر في أكثر من مكان أن لعلمنة المعارف الجديدة أسباباً أكثر من كونها خدمة للمعارف ذاتها، فهو يبين غرضهم من التمسك «بالعقلانية والمنهج العلمي» في المهاجمة غير المباشرة للواقع المتحكم بهم ـ أي: الواقع الإسلامي ـ، ومن هنا كان نشاطهم في علمنة الفكر من أجل علمنة وجودهم الاجتماعي، وذلك من أجل تأهيلهم لاختراق المحيط الإسلامي[1]، فهاشم هنا يلامس حقيقة خطيرة ولكنه يغض الطرف عنها، فعلمنة العلم نشأ أساساً مع النصارى العرب ليس من أجل العلم ولكن حتى يجدوا منفذاً إلى المسلمين، ومن ثم كانت هذه العلمنة مفتاحاً لهم يُدخلون من خلاله ما يساعدهم في تحقيق وجودهم، سواء كان ذلك بزيادة قوتهم أو بإضعاف المجتمع الإسلامي.

ومن ذلك أن الكتَّاب النصارى قد بحثوا عن أسس أخرى بعيدة عن الدين تفسر الواقع المادي، ووجدوا في المادية واحداً من تلك الأسس المهمة التي تبعد هذا الواقع عن الدين، وحتى يتسنى عملهم هذا كانت العلمنة أداة مهمة لسحب هذا الواقع من التفسير الديني إلى تفسير مادي يدعي العلمية، متمثلاً آنذاك في المادية التطورية الداروينية، وفي مثل هذه الأجواء يمكن قبول التصور المادي للعالم متحرراً من سيطرة ماورائية، وسيتم بهذا زحزحة المرجعية الدينية الإسلامية التي تمثل للمثقفين النصارى عقبة تصدهم عن اختراق المجتمع الإسلامي بخلاف التفسير المادي الذي يوحد بين معتنقيه ويدمج الجميع في رؤية واحدة مشتركة[2].

ومثل هذا التحليل صحيح في جملته، وقد سبق في دور الصحافة النصرانية ذكر الأمثلة على ذلك، ولكن الخطير هنا هو موقف كاتب مسلم مثل شرابي من

---

(١) انظر: المثقفون العرب والغرب...، هشام شرابي ص١٢٥، ١٢٩ ـ ١٣٠، ١٣٦.
(٢) انظر: المرجع السابق ص١٤٩ ـ ١٥٥.

حقيقة هذا الوضع، فهو يمتدحه ويراه علامة نضوج للمثقفين النصارى، وهذا من حجم التغرب الأعمى الذي أصاب طائفة من المسلمين.

المثال السادس: يأتي في هذا الإطار بصورة أصرح، إطار علمنة الحياة عموماً، الكتاب النصارى وبخاصة أن أغلبهم قد انقاد مع أشد تيارات الفكر الغربي إلحاداً مثل الماركسية وغيرها، ومن هؤلاء الدكتور لويس عوض، تلميذ سلامة موسى وصاحب العلاقات المشبوهة بمنظمات خفية وعلنية، فالإسلام برأيه لا يملك نظاماً سياسياً خاصاً به، والتجربة الإسلامية الناجحة الأولى هي في حقيقتها جمهورية شرعية بقيادة رجال، وفيه تتضح الأبعاد العلمانية، فنجاح تجربة الإسلام الأولى ترجع بسبب علمانيته[١]، وقد رصد الدكتور حلمي القاعود صور علمنته ومعاداته للإسلام بوصفه نقيضاً للعلمانية، فوجده ناشطاً في إلصاق كل اتهام بالإسلام ورافعاً من شأن علمنة الحياة[٢]، ومن تتبع أهم إنتاج فكري له حول تاريخ الفكر المصري الحديث، يجد تركيزه في كل مناسبة على هذا البعد، الرفع من العلمنة والخفض من الإسلام[٣].

هذه بعض معالم دعوى علمانية العلم، صورتها وأضرارها، وبعض صورها عند المتغربين، وصور محاربة أسلمة المعرفة الحديثة، ويدور الأمر فيها غالباً إلى قياس حال تاريخية معينة على حال أخرى لا تناسبها، حيث هناك نزعة للتشبه بوضع المشكلة في البيئة الغربية وتقليدٍ لها دون مبرر. نترك هذه الدعوى إلى دعوى أخرى تقوم على القول بوجود تعارض بين العلم والدين.

---

(١) رأيهم في الإسلام، مجموعة كتاب ص١١٢.

(٢) لويس عوض ـ الأسطورة والحقيقة، د. حلمي القاعود ص٢٩، ٣٢، ٢٥٠ وما بعدها.

(٣) انظر مثلاً: تاريخ الفكر المصري الحديث من عصر إسماعيل. . .، د. لويس عوض ص١٧٧، ١٩٣.

المبحث الثاني

دعوى التعارض بين الدين والعلم الحديث

تقول هذه الدعوى بأن في الدين موضوعات تتعارض مع موضوعات في العلم، وقد وقع بسبب مثل هذه الدعوى فتنة كبيرة في الماضي والحاضر، وقد تكون في الحاضر أكثر فتنة بسبب فتنة العلوم الحديثة. ظهرت هذه الدعوى في النصف الثاني من القرن الثالث عشر/التاسع عشر في العالم الإسلامي، قبلها كانت هناك دعوى من نوع آخر، هي دعوى التعارض بين العقل والنقل، عرفها التاريخ الإسلامي ودار حولها جدل ضخم ما زال امتداده في الاتجاهات الإسلامية الكبرى إلى اليوم، فما الفرق بينهما؟

الفرق بين دعوى التعارض التراثية والدعاوى الحديثة:

الدافع لتبيان الفرق هو ما يلاحظه الباحث من إغفال بعض الدارسين للفرق، حيث تُجعل الصورة القديمة هي الصورة الحديثة نفسها؛ لذا قد يكتفي بعضهم بنقل ما ذكره علماء الإسلام قديماً حول هذه المشكلة، وينزلها على المشكلات الجديدة دون أي تعديل أو تغيير يتناسب مع الإشكالات الجديدة، ومن ثمّ تبقى دون معالجة، أو تترك لاجتهادات تفتح من المشكلات أكثر مما تقدمة من حلول.

مع العلم بأن هناك من العلماء من انتبه للفرق، ونبّه عليه، واعتنى بالرد على الشبهات الجديدة، مثل الشيخ مصطفى صبري الذي عاصر فترة التغريب الأولى، وفترة سقوط الدولة العثمانية حيث كان شيخ الإسلام في الدولة العثمانية، فأخرج كتابه المشهور والمهم: «موقف العقل والعلم من رب العالمين وعباده المرسلين»، فذكر أن الذين لا يقدرون الدين حق قدره على درجات متفاوتة في زعمهم الباطل، ولخص مواقفهم المتغربة في موقفين:

١ - موقف يرى أصحابه بالتعارض التام بين الدين وبين العقل والعلم.

٢ - وموقف يرى أصحابه بأن العقل يوافق أساس الدين ولكن العلم يخالفه، ومرادهم من العلم: العلم الحديث المبني على التجربة والمشاهدة، ويجعلونه المقدم؛ لقيامه على التجربة، ولا يسلمون بالاستدلالات العقلية واللاهوتية.

ثم ذكر بأنه يعتني بالرد على الفريق الثاني؛ لأن مزاعمهم أشبه بالحق مع بعدها عنه، ولخطرها على المتعلمين العصريين[1]. والشيخ هنا كحال أغلب أهل زمانه قد استعان بالمنهجية الكلامية الأشعرية، ومع ذلك فجهاده معروف ومحفوظ ومشكور.

ولكن هناك اختلاف: فالعقل في المرحلة التاريخية هو العقل الفلسفي الصوري الذي تُنتج مسائله اللاهوتية عن إعمال العقل في مسائل الدين، بينما العلم في المرحلة الحديثة هو ناتج عن قياسات رياضية دقيقة وتجارب في المختبرات مضنية وملاحظات طويلة؛ ولذا غلب عليها الرياضي والطبيعي لإمكان تحقيق معرفة جيدة بها تقبل الاتفاق، ولهذا نجد الاختلاف مع إنتاجات العقول من مذاهب ورؤى، وتظهر مذاهب جديدة تنسخ سابقتها بخلاف الوضع في العلم، فهو ألصق بالاستنباط الرياضي الدقيق والتجريب في ميدان الطبيعي. فيحتاج من يناقش أهل المذاهب العقلية إلى قدرة عقلية للتحليل، ومعرفة خداع اللغة أو الصور أو الأقيسة، أما من يناقش أهل المذاهب العلمية فهو يحتاج

(١) انظر كتابه: موقف العقل والعلم من رب العالمين وعباده المرسلين ٢/ ٧١ - ٧٣، وقد استعرض الدكتور مفرح القوسي جهود الشيخ مصطفى صبري في مقاومة هذه الأفكار وغيرها في بحثه المميز: الشيخ مصطفى صبري وموقفه من الفكر الوافد.

إضافة إلى ما سبق إلى المعرفة الرياضية والتجريبية والملاحظة والمختبرات وأجهزة القياس والتجريب.

وإدراك الفرق بين نوعي التعارض لا يعني عدم الاستفادة من الجهود التاريخية التي وقفت أمام دعاوى التعارض بين النقل والعقل، أو بين النقل والذوق، أو بين النقل والمصلحة، وهي أبرز ثلاث صور عرفها تاريخنا الإسلامي من التعارض، فوقف أمامها أعلام السنة وقفتهم المشهودة، فرفعوا عن الناس الاشتباه ونقضوا دعاوى المدّعين.

بعد أن بسط الإسلام نوره على الأرض واتسع نطاقه الجغرافي وقع الاحتكاك بأمم وحضارات وثقافات أخرى أثّرت بتساؤلاتها أو بثقافتها في المحيط الإسلامي، ولكن كان هناك العلماء الكبار، فما إن تقع عند أحد المسلمين شُبهة حتى يذهب إليهم، فيذكر توهماً من التعارض بين آية وآية، أو بين آية وحديث، أو بين نص وفهم، فيزيل العلماء ذاك التوهم بجواب مقنع، ثم اتسع الأمر، حيث قلّ أهل العلم مقارنة بالدولة الإسلامية المترامية الأطراف وكثرت الشُبه، ثم تحولت هذه الشبه إلى علوم عند طائفة من الناس، فجاء من أهل الإسلام من أراد وضع قواعد ضابطة للوضع الجديد وعاصمة من الزلل، إلا أن الأمر التبس عليهم، فوثِقوا في قوة تلك الثقافات المعارضة للإسلام، وخافوا على الإسلام، فاخترعوا مناهج وأدوات هدفها رفع التعارض بين النقل والعقل، فأدخلوا في العقل ما اجترحته عقول العلماء والمفكرين والفلاسفة ومن في حكمهم، ولا سيّما ما يقع عليه اتفاق طائفة كبيرة منهم، ثم تحول ذلك النشاط إلى قانون، يرجع الدور الأكبر في تأسيسه إلى علماء الأشاعرة الكبار الذين ظهروا ما بين القرن الثالث والثامن، وقد جمع كل ذلك مبرزهم المشهور الرازي ـ صاحب التصانيف الكبيرة في علوم شتى ـ ووضعه في قانون، وأصبح هذا القانون الصغير هو أداة للتطبيق على كل حالة من حالات التعارض[1]، وإذا كان القانون يتركز في باب التعارض بين العقل والنقل، إلا أن النتيجة المتمثلة في «المقدم منهما» وفي الموقف من «المؤخر» بالتفويض أو التأويل، هي مما يمكن

---

(١) انظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة، د. عبد الرحمٰن المحمود ٢/٨١٨، وانظر: موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة...، د. سليمان الغصن ١/ ٣٤٠ ـ ٣٤٧.

تطبيقه على حالات أخرى من التعارض، وفي باب دعوى التعارض بين الدين والعلم سيكون المقدم قياساً على قانون المتكلمين هو العلم، وإن لم يُقدم بإطلاق، فسيبقى هناك التفويض والتأويل كأداتين لرفع التعارض.

قد يقع خلاف بين الصورة القديمة والجديدة في أمور مثل: هل يمكن وضع العلم في مساواة مع العقل عند هؤلاء؟ فإن لم يضعوه فيبقى الاختلاف الواضح هو في إبطال ما يُعارض به النقل من العلوم، وهنا يأتي الاختلاف بين الحالين، ويصطحب معه صعوبات كبيرة لا يشعر بها إلا من خافها، وأراد إجابة بأجوبة تخرج عن أسلوب التفويض أو التأويل إلى تحليل المعارض العلمي ذاته، والتحقق من حقيقة ما يعرضه من شبهة على المتأثرين به، وتأتي الصعوبة أن الباحث لا يجد مادة يطمئن إليها قلبه من جهة، كما أن صعوبة الموضوع وسعته وتعقيداته لا تساعده على مناقشة تفاصيل تلك المعارضات. ولست أذكر هذه الصعوبة للاعتذار بقدر ما أذكرها لبيان حقيقة المشكلة في الجهود المعاصرة، إن البعض قد استغرق في تكرير النقاش للصورة القديمة مستفيداً من جهود علماء الإسلام ـ ولا سيّما ما سطره شيخ الإسلام في عدد من كتبه ـ بينما إذا جاء الحديث عن الصور المعاصرة تركها أو اكتفى بالإحالة على ما يشبهها في الماضي. وإدراك مثل هذه المشكلة يدفع الباحثين إلى مواجهة مثل هذه التحديات الجديدة، وتكوين جهد تعاوني؛ إذ لا يكفي فيه جهد الباحث المفرد، أو حتى المجموعات القليلة. وأذكر نصاً مهماً لشيخ الإسلام رحمه الله يوضح النقطة التي تختلف بها الدعوى الجديدة عن القديمة، وفي الوقت نفسه تبرز المساحة التي تحتاج من الباحثين المعاصرين مناقشتها بأسلوب جديد، حيث يقول حول مسألة دعوى التعارض بين النقل والعقل: «إن الكلام هنا أربعة أنواع:

أحدها: أن نبين أن ما جاء به الكتاب والسنة فيه الهدى والبيان.

الثاني: أن نبين أن ما يُقدّر من الاحتمالات فهي باطلة، قد دل الدليل الذي به يُعرف مراد المتكلم على أنه لم يردها.

الثالث: أن نبين أن ما يُدّعى أنه معارض لها من العقل فهو باطل.

الرابع: أن نبين أن العقل موافق لها معاضد، لا مناقض لها معارض»[1].

---

(١) درء التعارض. ١/ ٢٧٩.

أين تختلف الدعوة الجديدة عن القديمة؟ وأين هي مساحة العمل الصحيحة؟ إنها بالذات في الثالث والرابع؛ أي: في بيان أن ما يدّعي المدعي أنه معارض من العلم فهو باطل، فلم يكن في زمن العلماء السابقين إلا المعارض العقلي، وقد خصّها شيخ الإسلام ـ بحسب كلام الشيخ المحمود ـ بثلاثة أوجه في كتابه المشهور، هي: الوجه الثاني عشر، وهو مختصر جداً، والثامن عشر، والتاسع عشر، الذي أطال فيه بحيث شمل بقية المجلد الأول والمجلد الثاني والثالث والرابع بكاملها، وتحدث أثناء ذلك عن أهم شبهتين يزعمون عقليتها ومعارضتها للنقل في باب الأسماء والصفات، إحداهما شبهة التركيب والتجسيم، والأخرى حجة الأعراض[1]، كما أنه أبطل العقليات التي يقال عنها: إنها أصل السمع وإنها تعارضه، فذكر أنها ليست مما يتوقف العلم بصحة السمع عليها، وخصص لها: الوجه الثالث والأربعين «الذي بدأ في أثناء الجزء السابع واستغرق أغلبه مع الأجزاء: الثامن والتاسع والعاشر الذي هو في آخر الكتاب»، ومن هذه العقليات: طريقة الأعراض وطريقة التركيب والاستدلال بالاختصاص[2].

فهذه ما يقرب من ثمانية أجزاء فضلاً عن كتب شيخ الإسلام الأخرى ـ التي تتناول فيها المشكلة نفسها ـ جعلها للنوع الثالث، فإذا انتقلنا إلى الذين يرفعون العلم الحديث، هل يأتون على شيء مما سبق؟ الجواب على عكس ذلك تماماً، فإن كثيراً من تيارات الفكر الحديث ترى كل ما سبق من اللاهوت والميتافيزيقا الذي يأباه العقل الحديث المعتمد على العلم، ولا سيّما التيارات المادية والوضعية؛ أي: أن العلميات المزعومة تختلف عن العقليات المزعومة، ومع الاختلاف يختلف النقد والنقض وصور رفع الالتباس، حيث نجد اليوم نظريات الفلك والفيزياء والأحياء وعلم الأرض «الجيولوجيا» والأحافير وغيرها، كما نجد كشوفات علمية وأجهزة متطورة خلفها، وكل هذه لا يوجد لها أثر في عملية النقد عند العلماء السابقين؛ لأنها لم تظهر بعد.

ويوضح النوع الرابع: «أن نبين أن العقل موافق لها معاضد، لا مناقض لها معارض» صورة أخرى من الاختلاف بين النقدين، وهو درجه في الفضل، وكمال

---

(١) انظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٢/ ٨٥٣ وما بعدها.

(٢) انظر: المرجع السابق ٢/ ٨٦٣ وما بعدها.

في المناقشة حول هذه الدعوى، فإن جاء أصحاب الدعوى بزعم أن العقل يعارض النقل، فيُبطل أولاً المعارض العقلي، ثم نرتقي درجة في بيان أن العقل الصريح يوافق النقل، وليس مقصد العلماء حاجتنا إلى إثبات صحة النقل بشيء خارج عنه، فإن التسليم والاطمئنان والثقة بالوحي لا يعلو عليها بشيء، وإنما كان ذلك من أسباب التنزّل مع الخصم لبيان خطئه وبيان أن ما معه من دليل ليس له، بل عليه. فإذا أتينا إلى العصور الحديثة فقد نجد بعض التيارات الفكرية المتغربة لا تُقرُّ أصلاً بتلك الأمور العقلية التراثية[1] ولكنهم يعرضون المستجدات في الميدان، ولا سيّما في ميدان البحث وهو ما له صله بالعلم، فيكون الردّ بإثبات أن العلم الحقيقي النافع الواضح لا يمكنه بحال معارضة الدين، وهذا ما وصل إليه أهل العلوم أنفسهم في مرحلة ما بعد الغرور العلمي والوضعي كما سيأتي بإذن الله.

وإذا كان النوع الثالث والرابع هما المساحة التي يتحرك فيها الباحث المعاصر، فلا يعني هذا إمكانية الحركة دون الرجوع لشيخ الإسلام ابن تيمية، فإنه حتى من سلك طريقة أهل الكلام أو الفلسفة من الإسلاميين المعاصرين لا يجدون بُدّاً من العودة إلى هذا الجهد الضخم، إنه جهد من المنزلة والقوة والحجة والبيان ما يجعله أساس كل باحث في هذه المشكلة الخطيرة ـ مشكلة دعوى التعارض، إن الأداة النقدية هي التي نحاول استيعابها، أما الأمثلة والتطبيقات فهي التي تتغير، والمطلوب منا نحن الباحثين إنشاء قواعدنا الصلبة وتأسيسها بالاعتماد على ما أبدعه هذا الإمام الكبير، ثم نتحرك بذلك في ميادين عصرنا بما ينفع البحث العلمي. لهذا أحاول قدر المستطاع تأسيس ما يمكن من أدوات من خلال هذا العَلَم الإمام وأطبق ذلك على مشكلة البحث والله الموفق.

صور الدعاوى التغريبية:

تُثار هذه الدعوى منذ مئة وخمسين سنة تقريباً، ولكنها لم توضع في صياغة واضحة كما وضعها مثلاً أهل الكلام في تاريخنا الإسلامي وإنما أُبقيت ملتبسة في صياغتها، تُرمى دون أن تحقق، وقد يكون لهم فائدة في ذلك؛ فإنها إن بقيت

---

(١) كان المثال الذي مثّل به شيخ الإسلام على هذا النوع (صفة العلو) وقد أخذ ذلك ما يقرب من مجلدين من كتاب الدرء، انظر: المرجع السابق ٢/٨٥٩ وما بعدها.

بالتباسها سرى تأثيرها وأدّت وظيفتها المبتغاة؛ ذلك أن التحليل لدعوى المتغربين حول التعارض لا يجدها نتيجة أزمة روحية للباحث أو معرفية، وإنما يصل إلى أنها أداة تُرفع لمآرب أخرى. فقد يوجد فيهم من يلتبس عليه الحق ويظن بأن هناك تعارضاً بين الدين والعلم، ويُصدّق بدعاوى المبطلين ويسير في ركابها، إلا أن مجموعة من المتغربين هم منخرطون في تيارات فكرية علمانية معادية للدين، ويفرحون بأية أداة أو فكرة أو مفهوم أو دعوى ضد الدين، ولا أفضل عندهم من استخدام العلم الحديث، وهنا الفرق بين الأزمة الروحية والفعل الأيدلوجي. فإذا كانت الدعوى لم تخرج ـ أو لم يُرَد لها أن تخرج ـ في صياغة دقيقة وواضحة، فلا بد لنا من التحليل لهذه الدعوى، فالنقد التحليلي هو الأنسب لمثل هذا النوع من الأمور الملتبسة، وهو الذي يكشف في النهاية حقيقة الدعوى فيوصلنا إلى ما يمكن وضعه في باب التعارض وما لا يمكن، ثم رفع الإشكال وكشف الخطأ أو الهوى.

عُرفت دعوى التعارض بين العلم داخل أوروبا، واشتهرت بعد الصراع الكبير الذي تولّد عن إعلان نظرية الفلك الحديثة، ثم تحولت الدعوى إلى ما هو أوسع مع بروز تيارات فكرية علمانية، ولا سيّما الوضعي منها والمادي، وفي تلك الخصومة وفي ذروتها جاء احتكاك المسلمين بهم، فنقلها طائفة صغيرة إلى الصحافة وتركّز الأمر على بعض النظريات، الفلك والتطور، وكان الأمر أخف حتى جاء الاستعمار البغيض للعالم الإسلامي، فنشأت في ظلّه تيارات فكرية علمانية كان أشدّها إلحاداً تلك التيارات اليسارية التي انقلبت مع ضعف الاتحاد السوفيتي سابقاً إلى تيارات حداثية أو ليبرالية، فكانت الدعوى أوسع من التحرك في مجال العلوم البحتة بل كانت على مستوى المذاهب الفكرية، فإذا حللنا هذه الدعوى ـ وهو تحليل يعتمد على النظر في تشكلها لأكثر من مئة عام ـ يمكننا إعادتها إلى الصور الآتية:

١ ـ دعوى التعارض بين موضوعات دينية وموضوعات علمية.

٢ ـ دعوى التعارض على مستوى الإطار العام: الديني والعلمي.

٣ ـ دعوى التعارض على مستوى المنهج بين الدين والعلم.

٤ ـ دعوى التعارض على مستوى الأمر الشرعي والنشاط العلمي.

ففي **الصورة الأولى**: يأتي مثلاً دعوى التعارض في مسائل الفلك، وأبرزها نظرية الفلك الحديثة حول ترتيب المجموعة الشمسية وصورة حركتها، وهي صورة أقرب لتوهم التعارض بين موضوعات جزئية؛ أي: موضوع محدد، وهذا النوع هو أقوى ما يمكن أن يقع فيه الالتباس والاشتباه ولكن مسائله قليلة.

أما **الصورة الثانية**: التي على مستوى الإطار، فهذه برزت مع المذاهب الفكرية وكانت أكثر وضوحاً فيها، ولم يكن خروجها من ميدان أهل العلوم بصورة واضحة، حيث يرى أصحاب هذه التيارات أن الإطار العلمي يختلف عن الإطار الديني، إنهما متعارضان تماماً ولا يلتقيان في مستوى الحقائق، فالدين يخاطب القلب والوجدان بينما العلم يخاطب الحواس والعقل، الدين مثل الآداب والفنون أقرب للعاطفة والعلم لا علاقة له بذلك، ثم هم آراء بعد ذلك حول أهميته: فمنهم من يرى أنه مهم مثل الأدب والفنون والأساطير لحاجة الوجدان له، ومنهم من يراه وهماً خطيراً لا بد من التخلص منه، وأبرز صورة للطرفين في المتغربين العرب هما: «الوضعيون واليساريون».

الصورة الثالثة: هي جزء من الصورة السابقة ولأهميتها أفردت، وهي التعارض على مستوى «المنهج»، ويُركز هنا عادة على المعيار الحسي والتجريبي للعلم مقارنة بالجانب التسليمي للدين؛ لاعتماده على الغيب، فكل ما ليس بمحسوس أو لا يمكن التحقق منه فهو يتعارض مع العلم عندهم؛ لأن العلم لم يدل عليه، فجعلوا عدم دلالة المنهج العلمي عليه دلاله على عدم علميته، وبهذا فهو يتعارض مع العلم، مع أنه لا يعني عدم دلالة الدليل المعين على مسألة هو عدم صحتها أو عدم وجودها بإطلاق، فلا تلازم هنا، حيث قد يوجد دليل آخر يثبته، فالمعتبر هنا هو هل يوجد دليل يدل عليه أم لا، فالأدلة تتنوع: منها العقلي الاستنباطي ومنها العلمي التجريبي الاستقرائي ومنها الخبر المتواتر.

أما **الصورة الرابعة**: فهي أضعفها حجة وإن كانت أكثر الصور حضوراً، وهي القول بوجود تعارض بين الأمر الشرعي «الدين» والنشاط العلمي، فهذا إن وجد في مسائل فلا يُسمى في الحقيقة تعارضاً بين حقائق وإنما هو معارضة لأمر الله سبحانه وشرعه، وهو أمر من الناحية التصورية مُسلّم به في كل الأمم: حيث نجد لكل أمة ثقافة ومعايير قيمية تحدد مسار النشاطات، وربما تكون في صلب القوانين، فلا يسمى هذا تعارضاً، ولكن أهل التغريب يحرصون على جعله

من التعارض، فهو إن لم يكن تعارضاً على مستوى الخبر فهو تعارض على مستوى الأمر الشرعي، ولله الخلق والأمر، فلا يمكن وجود مسألة علمية خبرية تتعارض مع ما أخبر الله به، ولا يمكن وجود مسألة عملية علمية تتعارض مع أمر الله سبحانه.

ومن الأمثلة على الثاني ما تأتي به النشاطات العلمية في ميدان العلوم الاجتماعية أو حتى في مجال العلوم الطبيعية، ومن أمثلتها الحاضرة موقف الشرع من الاستنساخ أو تغيير الجنس أو حتى تحديد نوع الجنين، ومثل ما يقال من تعارض بين علم الاقتصاد والدين أو علم السياسة والدين أو علم النفس والدين أو علم الاجتماع والدين وهكذا مما يرتبط بالجانب الشرعي من الدين، فقد يُحرم الله سبحانه أموراً مثل الربا، ويأتي علم الاقتصاد ويدعي ضرورته للنمو الاقتصادي، ثم يقولون: إن هناك تعارضاً بين الدين والعلم، علم الاقتصاد يريد التقدم للبشر والنمو وهذا يتحقق بالربا بينما الدين على عكس ذلك، فهذه دعوى باطلة، وهي معارضة لأمر الله سبحانه، ولكن أهل التغريب يدخلونها ضمن التعارض بين الدين والعلم، ويقولون: انظر لمجتمع يقوم على العلم، فهم في الاقتصاد يرجعون لعلماء الاقتصاد وفي السياسة إلى علمائها وفي الاجتماع إلى علمائه، وهكذا، بينما الناس عندنا يرجعون إلى الدين، والحقيقة أن الرجوع عندنا أيضاً يكون في كل بابه إلى علمائه، فيكون عندنا علماء للاقتصاد، ينمو بالأمم والمجتمعات، فالجميع يعود إلى العلماء ولكن الاختلاف هو في الإطار الموجه، فهناك من يجعل إطاره علمانياً وهناك من يجعله دينياً.

تمثل الصور الأربع لدعوى التعارض بين الدين والعلم نموذجاً لتحليل الدعوى، تحليلها إلى عناصرها الأساسية، لا أقصد منه الحصر الدقيق بقدر ما أهتم بتحليل يساعدني على تصور الموضوع ومناقشة إشكالاته، فتكون الصور الأربع أنسب لي في بحثي، وهي التعارض على مستوى «الموضوعات» أو «الإطار» أو «المنهج» أو «النشاط».

وإذا كانت الصور الأربع تحلل صور التعارض فإنها لم تحدد بوضوح الموقف الذي سلكوه بعد ذلك، فالموقف مثلاً في التاريخ الإسلامي قد عُرف عند طوائف في قانون التأويل وذلك بتقديم العقل أولاً، أما النقل فيؤول أو يفوّض.

ولكن الوضع هنا يختلف؛ لأنه لا يوجد شيء في الدين إلا تركوه وذهبوا إلى الغرب يستقون منه كل تصوراتهم الجديدة مكانه، ورغم فساد القانون عند المتقدمين، إلا أنهم أحسن حالاً من المعاصرين، فالمسائل عند المتقدمين محدودة على الأقل في أبواب، أما مع المتأخرين ولا سيّما في الصور الثلاث: «الإطار ـ المنهج ـ النشاط» فما يبقى شيء في الدين إلا يُنتهك؛ لهذا جاء الموقف التغريبي في الدعوة إلى علمنة الحياة، يريدون إدارة الحياة بما أخذوه من الغرب، ويبقى الدين للشأن الشخصي الفردي، الفرد هو وما يريد، أما الحياة بما فيها جانب العلوم فتترك لتقليد الغرب، قطعاً يصعب على بعضهم القول بتقليد الغرب، سيقولون مكانها عبارات جميلة مثل: «الإبداع والنشاط العقلي والعلمي»، ثم لا تجدهم إلا على موائد المذاهب الغربية، لا أحد فيهم يريد الإبداع والتفكير والاختراع والعقل والعلم في ضوء الإسلام وهديه وإنما في هدي مذاهب فكرية علمانية، وضعية أو مادية أو غيرها من المذاهب الغربية. يحصرون الحل في رفع التعارض بإبعاد الإسلام عن الحياة وجعله شأناً شخصياً ويستبدلون به ما يستطيعون نقله من الفكر الغربي، وفي ذلك انحطاط فكري لا مثيل له في تاريخنا الإسلامي، فإن الانحرافات القديمة كانت تحرص على إبقاء الإسلام رغم ما تُحدثه من تشويهات له بواسطة مبضع التأويل، ولكنهم لم يصلوا إلى درجة إقصائه بعيداً عن حياتنا بمثل ما حصل في هذا الغلو التغريبي.

أول مواجهة لهذه الدعوى بصورتها التغريبية كانت من قبل الاتجاه الإسلامي التوفيقي، ولا سيّما مع أبرز رموزه الشيخ «جمال الدين الأفغاني» والشيخ «محمد عبده»، حيث استند الأفغاني إلى الطريقة الفلسفية في التوفيق بينما استند محمد عبده إلى الطريقة الكلامية، وهناك مجموعة تأثروا به، فكانوا أقرب إلى التوازن من شيخيهما في أبواب من أمثال الشيخ «حسين الجسر» في الشام أو «محمد رشيد رضا» السوري في مصر أو الشيخ «ابن عاشور» في تونس أو «جمعية العلماء المسلمين الجزائريين» أو الشيخ «الحجوي» في المغرب[1]،

---

(١) هناك دراسات حديثة تذكر في الجملة تأثر علماء المغرب بالدعوة السلفية رغم عدم تركهم للمذهب الأشعري، انظر مثلاً: الخطاب الإصلاحي في المغرب...، عبد الإله بلقزيز ص٥٠ وما بعدها، وانظر: العقل والنقل في الفكر الإصلاحي المغربي..، حسن الحجوي ص١٦٠ وما بعدها.

وغيرهم من العلماء الأفاضل، ممن أعجب أو تأثر بدعوة الأفغاني وعبده ومع ذلك أفادهم اطلاعهم على تراث ابن تيمية وابن القيم وغيرهما من أهل السنة في اعتدال موقفهم.

هذا الاتجاه الكبير قام بأعمال كبيرة في القرن الرابع عشر، إلا أن العلاقة بين الدين والعلم وما يثيره أهل التغريب من دعاوى حول هذا الباب قد أخذت باهتمامهم وشكلت جزءاً من نشاطهم، فحرصوا على معالجتها ورفع الالتباس الذي فيها، ولهم في ذلك جهد عظيم لا ينكره أحد، فقد عاشوا فترة الاستعمار ونشاط تيارات التغريب، فواجهوا تلك الحملة الرهيبة واجتهدوا، فأصابوا وأخطئوا، يختلفون في ذلك، كل بحسب الظروف التي تُحيط به بحسب الإمكانيات العلمية والمعرفية التي يمتلكها.

غلب عليهم استثمار قانون أهل الكلام، لقد وجدوه آلة مناسبة لمواجهة المشكلة الجديدة، فكما واجه هذا القانون العقلَ قديماً يمكنه مواجهة العلم حديثاً، مع الاجتهاد في التأويل عند الحاجة أو التفويض والتسليم عند عدم الاستطاعة، مع الاعتقاد أن للنص معنى لم تدركه عقولنا. مع أن هناك تعديلات تقع في التطبيق أجدها والعلم عند الله من التأثر بما اطلعوا عليه من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية، فتجد عند بعضهم الاحتياط في إبداء الرأي، وتجد العناية بصحيح السنة، وتجد محاولة تجاوز بعض الأصول العقدية الكلامية أو الصوفية التي تؤثر في التصور الصحيح للدين وعلاقته بالحقائق العقلية أو العلمية، وهي ميدان بحث واسع لا يتسع له المقام[1].

= وقد صرح الشيخ «محمد بن الحسن الحجوي» بأنه وجد بعد سنتين من كتابته في الموضوع كتاب شيخ الإسلام ابن تيمية، وفيه يقول: «ولقد وجدته مجموعاً واسعاً في مجلدات، ولكنه نحى غير المنحى الذي انتحيته.... وقد توافقنا والحمد لله في المبدإ الذي هو موافقة المعقول للمنقول غير أنه سلك طريق ابن خلدون في تقديم المنقول بل زاد هو ولو ظنياً، فكأنه نقض مبرمه، وتنبغي مراجعة كتابه ومقابلته مع هذه الرسالة، فرب ساقية أنفع من بحر...»، انظر: التعاضد المتين بين العقل والعلم والدين، له ص٩٢ هامش٢، بتحقيق د. محمد عزوز، وكتعليق لا بد منه: فإن شيخ الاسلام ابن تيمية سلك طريقة السلف، فلا علاقة له بابن خلدون، وابن خلدون بعيد عن ابن تيمية، كما أن شيخ الإسلام كما سيأتي لم يقدم الظني.

(١) انظر: شيئاً من ذلك في المبحث الثاني من الفصل الخامس من الباب الأول.

لقد كان الهدف نبيلاً عند الاتجاه التوفيقي وصاحبه جهد عظيم لا يمكن الاستهانة به، ومع ذلك فقد تلبّس بما يُضعفه وهو الاعتماد على آلة كلامية ثبت عدم صلاحيتها لحل الإشكال، ولا سيّما بعد النقد الجذري لهذه الآلة مع شيخ الإسلام ابن تيمية، فلا يصح من عالم عاقل قد اطلع على ذاك النقد العظيم أن يتغافل عنه ويعود من جديد لمثل هذه الآلة، وهذا هو المأخذ المهم على الاتجاه التوفيقي، ولهذا سيبقى ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ حياً بعلمه ما وجد دعوى للتعارض، ولا سيّما إذا استعيد قانون التأويل الكلامي المشهور.

ولكن عمل الاتجاه التوفيقي لم يكن كله سعي للتوفيق، بل هناك إلى جانبه عمل نقدي مهم، استلم دعاوى المتغربين وأنهكها وكشف الكثير من باطلها وزيفها والأهواء التي خلفها، وهي مساحة كبيرة من نشاطهم، وهي مادة جيدة لا يستغني عنها الفكر الإسلامي المعاصر.

وخلاصة القول إن الاتجاه التوفيقي قدم نقداً مهماً للاتجاه التغريبي حول دعوى التعارض، وهي مادة ثرية تحتاج إلى تمحيص لإخراج المفيد منها، ومع ذلك ففي الجانب الآخر، أي جانب ما سلّموا به من توهم التعارض قد عالجوه بأداة لا تصلح لذلك، فمفاسدها أكثر من مصالحها، وكثير من مسلماتها خطأ محض سبق لأهل السنة بيانها. فإن جاء مفكر أو باحث إسلامي يخالف هذا الاتجاه في مسعاه التوفيقي فلا يعني أنه لا يستفيد من مسعاه النقدي، كما أن الاستفادة من الاتجاه التوفيقي من نقده لا يعني عدم التنبيه إلى خطأه في عمله التوفيقي.

أصول عامة حول دعوى التعارض بين الدين والعلم:

هناك أصول عامة يُسلّم بها الفكر الإسلامي قبل تنزله في مناقشة الاتجاه التغريبي في مسألة دعوى التعارض، وأهمها:

١ ـ اليقين التام بما في الوحي، وهذا اليقين عند المسلم لا يزعزعه شيء، فإنْ التبس عليه أمرٌ رجع إلى الكتاب والسنة وإلى أولي العلم بهما، مع تمام التسليم بأن الرب سبحانه كلامه حق وصدق، قال ـ تعالى ـ: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٨٧]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا﴾ [النساء: ١٢٢] وأنه العليم الحكيم، فلا يكون في أمره إلا ما يوافق علمه وحكمته

سبحانه. وينتج عن هذا الاعتقاد العظيم ثقته بأنه لا توجد حقيقة علمية أو عملية تعارض آيات الله سبحانه ووحيه إلى رسله، وإن ادعى أحدٌ خلاف ذلك لم يتزلزل إيمانه ويقينه وثقته بما بين يديه من الوحي.

٢ ـ أن ما جاء عن رسول الله ﷺ هو حق وصدق، وكل من ادعى معارضته فهو مخالف للرسول ﷺ ومعتقد في حقه أسوأ الاعتقاد، وفعله من فعل جنس معارضي الرسول ﷺ الذين قال الله فيهم: ﴿مَا يُجَٰدِلُ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَلَا يَغۡرُرۡكَ تَقَلُّبُهُمۡ فِي ٱلۡبِلَٰدِ ۝٤﴾ [غافر: ٤]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا نُرۡسِلُ ٱلۡمُرۡسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَۚ وَيُجَٰدِلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِٱلۡبَٰطِلِ لِيُدۡحِضُواْ بِهِ ٱلۡحَقَّۖ وَٱتَّخَذُوٓاْ ءَايَٰتِي وَمَآ أُنذِرُواْ هُزُوٗا ۝٥٦﴾ [الكهف: ٥٦]. ويلزم منه أن الرسول ﷺ لم يبين للناس هذا الوحي حتى يتركهم لتلك المعارضات، أو أنه لبّس عليهم وهو أشنع، أو أنه على غير علم بما أخبرنا به. ففيه اتهام بعدم القدرة على البيان وهو أفصح الخلق ﷺ، أو عدم الصدق مع أمته وهو أنصح الخلق لأمته ﷺ، أو عدم العلم واتهامه بالجهل وهو أعلم الناس ﷺ. فكل من يزعم بوجود معارضة للوحي فهو يعارض الرسول ﷺ، ويتهمه بواحدة من التهم الثلاث، وإن لم يصرح بذلك، ولكنها لازم قول من ادعى المعارضة.

٣ ـ أن الأدلة تتنوع، وأعلاها وحاكمها والمهيمن عليها هو كلام الله تعالى المنزل ثم الخبر عن الصادق المصدوق ﷺ، فالقرآن الكريم قطعي الثبوت وكذا السنة «المتواترة» أما حديث «الآحاد» فمنه القطعي الذي احتفت به القرائن وتلقته الأمة بالقبول ومنه الظني، أما من حيث الدلالة فمنها القطعي ومنها الظني وذلك في القرآن والسنة، وهي تحوي الخبر المحض وتحوي الدليل العقلي والحسي، فتكون بذلك أدلة شرعية كما سبق بيانه في فصل سابق[1]. وهنا يأتي ضلال من لم يتبع الهدى ويترك الوحي ولا يعتمد إلا الدليل العقلي أو الدليل الحسي ويرفض غيرهما، وما لم يدلّا عليه عندهم فلا يعدّونه من العلم، فيقع الإعراض عن الوحي بسبب هذا الاشتراط الفاسد، وقد قال ـ تعالى ـ: ﴿وَمَنۡ أَعۡرَضَ عَن ذِكۡرِي فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةٗ ضَنكٗا﴾ [طه: ١٢٤]، فتجدهم يخرجون ما دلّ عليه الوحي من دائرة العلم، مع أنه أعلى درجات العلم، فيعيشون عيشة ضنكاً.

---

(١) انظر: المبحث الأول في الفصل الأول من الباب الثاني.

٤ ـ إذا كان من مذهب أهل السنة عدم وجود التعارض فإنهم أيضاً لا ينكرون الدليل العقلي أو الدليل الحسي، ولا يدّعون بطلانهما، فهما من الأدلة الصحيحة المعتبرة، ولكنهما ليسا على هيئة واحدة، فالدليل العقلي منه ما هو حق ومنه ما هو باطل ومثله الحسي، وكما أنهم يعلمون أن الدليل النقلي قد يكون فيه الضعيف والموضوع فلا يحتجون به، فكذا الحال مع الأدلة العقلية والحسية؛ لذا لا يرفضون ما صح منه أو ما هو مفيد، بل هو من الحق الذي لا يكذب به أحد.

٥ ـ أن أهل السنة عند مناقشة دعاوى التعارض فليس لوجود شك عندهم أو حيرة أو تلبيس، فهم واثقون في الوحي متمسكون به مصدقون بما فيه، ولكن المناقشة فقط لدفع تلك الدعاوى الكاذبة أو الملتبسة حتى لا يتخذها أعداء الأمة وسيلة لتشكيك الناس في دينهم أو حرمان آخرين من الإقبال على الإسلام[١].

مناقشة الدعوى:

وستكون مناقشة الدعوى من خلال خمسة مداخل:

أولاً: أهمية رفع التعميم والإجمال:

نجد عادة مثل هذا الادعاء: هناك تعارض بين الدين والعلم، فلا بد أن نفهم ماذا يُقصد بالدين وماذا يقصد بالعلم، ولهذا نجد الاحتراز عند شيخ الإسلام في التعارض القديم، فينص أنه لا تعارض بين النقل الصحيح والعقل الصريح، ومثله نقول إنه لا تعارض بين الدين الصحيح والعلم الصريح؛ لأن الدين هنا أول ما أطلق كان يراد به النصرانية أساساً واليهودية تبعاً لظهور المشكلة في مجتمع نصراني في الأساس. فلا يصح اتخاذ دين واحد ذريعة للتعميم إلى كل دين إلا إذا ثبت أن كل الأديان فيها هذه المعارضة، وهذا من باب التنزل مع المخالف.

---

(١) انظر حول هذا الباب: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ولا سيّما الجزء الأول والثاني، وانظر: الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، لابن القيم، الجزء الثالث والرابع، ومن الدراسات المعاصرة: موقف ابن تيمية من الأشاعرة، د. عبد الرحمٰن المحمود ٢/٨١٨، وانظر: منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد، د. عثمان حسن ١/٣٥١، وانظر: موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة. . ، د. سليمان الغصن ١/٢٥٩.

كما أن العلم هنا ليس درجة واحدة بل هو مستويات، فضلاً عن أن أغلب ما يُقال إنه علم يعارض الدين هو من المجال الفكري الذي لا علاقة له بميدان العلم إلا علاقة الاستغلال والاستثمار لما يخدم أهداف هذا التيار الفكري أو ذاك. فأجمل لفظ العلم هنا، وعندما حُلل ما يريدون به من مفردة «علم» ظهرت ثلاث صور قد يقع منها التعارض مع الدين؛ لأنها في الحقيقة ليست من العلم، ولذا فهي معارضة للدين وليست تعارضاً، فمن يتحرك من خلال «الإطار العلماني» أو «المنهج الحسي» أو «النشاط العملي» فهو لا يأتي بحقائق واقعية خارجية تتعارض مع الدين، وإنما يأتي بفلسفة يعارض بها الدين.

وعلى هذا فالتحليل للمفردتين الأساسيتين، ورفع الإجمال والتعميم عنهما يحيلان الموضوع من دعوى التعارض إلى عمل معارضة للدين، وهي من جنس الصدّ عن دين الله سبحانه، قال ـ تعالى ـ: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ تَبْغُونَهَا عِوَجًا وَأَنتُمْ شُهَدَآءُ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٩٩﴾﴾ [آل عمران: ٩٩].

فمن يتحرك في الإطار العلماني ويرى بأن العلم مصدره البشر ولا علاقة لنا بالوحي، فهو يعارض دين الله ويصد عن سبيله، ومن يجعل الحسي هو شرط العلم وما سواه فليس بعلم هو ممن يصدّ عن سبيل الله، ومن يأتي بنظريات في العلوم الاجتماعية «العملية» ويصادم بها دين الله فهو ممن يصدّ عن سبيل الله.

وهذه في الحقيقة لا يُقال عنها أنها تتعارض مع الوحي تعارض الحقائق، وإنما هي معارضة للوحي.

ثانياً: ما المقدم عند التعارض؟

فإذا رُفع «الإجمال والتعميم» فإنه لا يقُال بتقديم العلم على الدين بحجة أن العلم يعتمد الحقائق المحسوسة، مع أنه ليس كله كذلك، وإنما ـ وهذا من باب التنزل مع الخصم ـ نقول كما قال علماء أهل السنة، هل الدليل النقلي والعلمي هما القطعيان أو الظنيان؟ أو ما كان أحدهما قطعياً والآخر ظنياً؟

فأما إن أريد بهما القطعيان، فلا نُسلم بإمكان التعارض حينئذ؛ لأن القطعي لا يعارضه قطعي آخر، وأما إن أريد بهما الظنيان، فالمقدم هو الراجح مطلقاً، سواء كان الدليل النقلي أو الدليل العلمي، وجاء التقديم بسبب الرجحان

وليس بسبب كونه نقلياً أو عقلياً أو علمياً. وأما إن أريد به أن أحدهما قطعي، فالقطعي هو المقدم مطلقاً، وإذا قُدر أن العقلي أو العلمي الحسي هو القطعي كان تقديمه لكونه قطعياً لا لكونه عقلياً أو عملياً حسياً، وبهذا يُعلم أن تقديم العقلي مطلقاً خطأ أو العلمي الحسي كذلك، كما أن جعل جهة الترجيح كونه عقلياً أو علمياً حسياً خطأ أيضاً[١]. قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ بعد ذكره للأقسام الثلاثة: «فهذا تقسيم متفق على مضمونه بين العقلاء. فأما إثبات التعارض بين الدليل العقلي والسمعي والجزم بتقديم العقلي مطلقاً، فخطأ واضح معلوم الفساد عند العقلاء»[٢].

وهو الذي يُرفع به التوهم، فإن جاء شيء من العلم فلا يُقدم بإطلاق، وإنما يُنظر فيه هل هو قطعي أو ظني، ثم يُنظر فيما يتوهم معارضته من الدين هل هو قطعي أو ظني، فلا يمكن وجودهما في التعارض القطعي، وإن جاء أحدهما قطعياً قُدم لأنه قطعي، وإن كانا ظنيين انتقلنا إلى الترجيح بينهما. وقد يظن من يجهل حقيقة الدين أن في مثل هذا التقسيم شيء من تقليل شأن الدين[٣]، والحقيقة أن هذا من تعظيم الدين، فالكلام هنا ليس عن الدين أو العلم، وإنما هو عن أدلة ومسائل توجد فيهما، وإلا فالمقدم هنا هو الدين مطلقاً وهو الوحي الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ولكن إذا جاءت أدلة ومسائل تَوَهم المتوهمُ فيها تعارضاً، فإن الدين يأمر أصحابه بالعلم والبرهان وتقديم الحق على غيره، وهذا التقسيم الذي ذكره أهل السنة هو الذي يستقيم به الأمر.

ثالثاً: «موضوعات الغيب وموضوعات الشهادة ـ الأكثر إشكالاً»:

يرتفع الكثير من الإشكال بالأصلين السابقين؛ أي: بتجاوز «التعميم والإجمال» أولاً، فهما مظنة الالتباس، ثم بالاعتماد على القطعي دون القول بأنه

---

(١) ذكر ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية في الدعوى بين الدليل النقلي والدليل العقلي، وقد أضفت ما هو عند طائفة من المعاصرين أعلى من العقل وهو العلم، انظر: درء التعارض ١/٧٩ ـ ٨٠ ١/٨٦ ـ ٨٧.

(٢) انظر: الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ابن القيم ٣/٧٩٧ ـ ٧٩٨.

(٣) قارن كلام الشيخ عبد الرحمٰن المحمود في كتابه موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٢/٨٢٧.

النقلي أو العقلي أو الحسي. وباصطحابهما ندخل إلى أكثر صور التعارض المزعومة اشتباهاً وهي النوع الأول: أي: التعارض بين الموضوعات الجزئية، حيث يتكئ عليه أهل التغريب في جعله أداة لإقصاء الدين أو التكذيب بنصوصه، بحجة أن ما يقدمه الدين من معلومات عن موضوعات بعينها يتعارض تماماً مع العلم الحديث، وليكن النموذج على ذلك إقامتهم التعارض بين ما ورد في الدين عن أمر الكون، ولا سيّما موضوعات الفلك وبين ما يرد في العلم الحديث حول الموضوع نفسه، وذلك أنها أول مسألة سببت نزاعاً في الفكر الحديث، في الغرب أولاً ثم في العالم الإسلامي، وما زالت تُثير بعض المشاكل، من أبسط مسائلها كالقول بكروية الأرض ودورانها حول نفسها ودورانها حول الشمس والمجموعة الشمسية ونظامها إلى الأعقد والأغمض وهو الكون الكبير، كما أن هذا العلم يُعدّ من أقوى العلوم الطبيعية التي اكتسبت مقداراً كبيراً من الدقة والعلمية. وبمثلها يفرح المعارض للدين أو الهارب منه ويرفعها أداة اتهام للدين، وعلى عكسه المؤمن الذي قد يلتبس عليه الأمر ويقع في حيرة وألم، بينما إذا حُقق الأمر وُجد أنه لا تعارض حقيقي في الموضوع وأن مدّعي التعارض قد غلبه هواه عن النظر الموضوعي للإشكالية.

وذلك أن الموضوعات التي يُدّعى فيها التعارض، إما أنها **موضوعات كبرى** عن خلق الكون والحياة والإنسان وأمثالها، أو **موضوعات جزئية** مثل بعض مسائل الفلك، وهي أيضاً قد كان خلقها في الماضي البعيد وقبل وجود الإنسان، وما بقي منها هو الجزئي الظاهر المستمر في الحدوث، وبهذا فنحن أمام أمر غيبي قديم أو أمر ظاهر موجود، الغيبي يتعلق بأمور كبرى مثل وجود الكون والظاهر مثل كروية الأرض وحركتها حول نفسها وحول الشمس.

فإذا رجعنا إلى الدين وجدنا فيه حديثاً حول الأمرين ولهدف معين، وإذا رجعنا إلى العلم الحديث في الفلك والفيزياء الكونية وجدنا فيه حديثاً حولهما أيضاً، ومن الواضح أنهما لا يتشابهان ولكن عند المحقق يعلم أيضاً أنه لا يشترط من عدم التشابه وجود التعارض.

١ ـ الموضوعات الكونية الكبرى التي هي من الغيبيات:

يُعد خلق العالم من الأمور الغيبية، ولكن الغيب منه ما هو غيب مطلق،

فلا يعلمه أحد إلا بالخبر، ومنه ما هو نسبي قد يعلمه قوم ويجهله آخرون، أو يُجهل في وقت ويُعلم في وقت.

ومن معتقد أهل السنة أن للغيبيات الوارد ذكرها في النصوص معنى يعرفه المخاطب وحقيقة لا يعرفها، ومن ذلك الجنة ونعيمها أو الباري سبحانه وصفاته، فما ورد من نعيم الجنة نعرف معناه ولكن لا نعرف حقيقته؛ أي: لا نعرف كيف هو، ومثل ذلك صفات الباري سبحانه نعرف معناها ولكن لا ندرك حقيقتها، ويدخل في ذلك الأمور الكونية، ومن ذلك مثلاً ما نجده في الوحي من خلق السموات والأرض في ستة أيام، فإن المعنى واضح ولكن حقيقته من أمور الغيب، فمن الذي يستطيع الجزم بما حدث في هذه الأيام؟ ومن الذي يستطيع الجزم بتحديد طول هذه الأيام؟ فالذي نعلمه أن هناك أياماً ستة، الله أعلم بطولها، وقع فيها خلق السماوات والأرض، الله أعلم بكيفيته، وبحسب القاعدة المشهورة: «المعنى معلوم والكيف مجهول»، وإن كان مجهولاً فقد لا يكون كلّه من الغيب المطلق، فقد يصل البشر إلى بعض المعرفة ببعض أموره.

فلو جاء زاعم ثم قال: إن هناك تعارضاً مثلاً في الزمن، ففي الوحي نجد ستة أيام بينما يذكر أهل العلوم غير ذلك من الأزمان، فلا يدخل هذا النوع في أبواب التعارض؛ لأن الزمن الذي ورد في القرآن غير الزمن الذي يتحدث عنه أهل العلوم الحديثة، ذاك زمن غيبي نعرف معناه ونجهل حقيقته، بينما زمن أهل العلوم زمن يقاس بعالم الشهادة وبالمحسوس، وبالمعاش، وهذا هو ما يستطيعون بحثه إن سلّم أهل الاختصاص لهم بصحة ما ذهبوا إليه وأجمعوا عليه.

ومثل هذا لا يقع فيه التعارض، نعم لو جاء من يقول بأن العلم يثبت أن الكون أزلي، ولم يخلق فهذا فيه تعارض بيّن، وهو ما تبناه الماديون رغم أن العالم الفيزيائي الذي اعتمدوا عليه لا يقول بهذا القول وهو نيوتن، كما أن الفيزياء المعاصرة ضدّ هذا القول ومن أبرز نظرياتها نظرية الانفجار العظيم، وهي نظرية تُسلم بزمن معين ظهر فيه هذا الكون[1]. فيكون هناك إطار زمني جاء في الدين، وإطار زمني ذكره أهل العلوم الحديثة، أما حقيقة ما ورد في الدين فالله أعلم به، الذي نعلمه هو المعنى وأنه ستة أيام، أما أهل العلوم فيقولون بأنه زمن

---

(١) انظر مثلاً: الفيزياء ووجود الخالق، د. جعفر إدريس ص٨٢ مع الفصل الرابع.

طويل إذا قيس بالمُشاهد، وهو أمر الله أعلم بحقيقته وإن كنا نعلم معناه؛ فإن الله تعالى خاطبنا بما نعلم. أما أهل الاختصاص الطبيعي فلهم مقاييسهم وحساباتهم وملاحظاتهم، وهو أمر لا نتحدث عنه، فليس الأمر مما يتطلب منا تكذيبهم أو تصديقهم، فبما أنه لا يوجد لدينا دليل قطعي فإنه لا يصح لنا التكذيب بأمر نجهله وإنما يُترك لأهل الاختصاص، ولكن في المقابل فمن غير الصحيح الاستعجال بتفسير النصوص الدينية بمثل هذه المعلومات العلمية.

إن بحث أهل العلوم في المثال السابق، حول «الزمن» إنما هو فيما نجهله نحن؛ أي: في جانب الكيف، وهو أمر غيبي، ولكنه من الغيب النسبي الذي لا يمنع من وجود طائفة من البشر في زمن من الأزمان يعرفون بعض المعلومات عنه، ولا سيّما إذا توفر لهم من الأجهزة والمقاييس والأدوات ما يساعدهم على ذلك، ولكن ما يصلون إليه ليس من القطعي، وإنما هو من النظريات التي تُطرح، والنظرية تُعد محاولة للإجابة، وهي في فلسفة العلم ظنية الدلالة؛ وقد يأتي في زمن لاحق ما يغير فيها أو يطورها أو يلغيها، وعلى هذا فما قدمه العلم في هذا الباب يكون في أحسن أحواله دليل ظني، ومعلوم أن المقدم عند التعارض بين القطعي والظني هو القطعي.

٢ ـ الموضوعات الجزئية:

تأتي الموضوعات الكبرى غالباً عن أمور غيبية في الماضي أما الموضوعات الجزئية فهي أمور حادثة مشاهدة ظاهرة للبشر، فالدين والعلوم البشرية في النوع الأول يتكلمان عن أمر غيبي، أما في النوع الثاني فعن أمور ظاهرة مشاهدة ليست من الغيب.

فمن الغيب وجود الكون، ومنه أمور من الغيب النسبي، ومن المشاهد حركة الأرض والشمس والنجوم. ومن الغيب خلق آدم وحواء عليهما السلام، وهو أيضاً من الغيب النسبي، ومن المشاهد خلق الجنين، فخلق آدم من أمر الغيب الذي يُعلم في الأساس بالخبر، قال شيخ الإسلام ابن تيمية في تفسير سورة العلق: «فأما خلق آدم من طين، فذاك إنما علم بخبر الأنبياء أو بدلائل أخر. ولهذا ينكره طائفة من الكفار الدهرية وغيرهم الذين لا يقرون بالنبوات. وهذا بخلاف ذكر خلقه في غير هذه السورة. فإن ذاك ذكره لما يثبت النبوة وهذه السورة أول

ما نزل وبها تثبت النبوة فلم يذكر فيها ما علم بالخبر بل ذكر فيها الدليل المعلوم بالعقل والمشاهدة والأخبار المتواترة لمن لم ير العلق»[١]، والشاهد من هذا هو التفريق بين الغيب والشهادة، فما ورد من الغيب نعرف معناه ونجهل الكيفية، إلا إن جاء في الخبر ما يوضحها لنا، أما الشهادة، فإن تحدث عنها الدين فهو يتحدث عما نشاهده، فإذا أتينا إلى هذا الباب فإن العاقل من أي ملّة تصيبه الدهشة وهو يرى أنه لا يوجد شيء مما ورد في الإسلام يعارضه شيء من العلم، بل إن العقلاء تصيبهم دهشة وهم يجدون في القرآن أموراً من التفاصيل لم يكتشفها العالم إلا بعد قرون، ومن هنا لم تظهر مشكلة في دين الإسلام مع الحقائق العلمية بخلاف الأديان الأخرى: المبدلة والوضعية، فقد عرفت مشاكل كثيرة مع الحقائق العلمية.

ومع ذلك فليست كل الموضوعات بالوضوح نفسه، فهناك موضوعات معقدة في باب العلوم، وهذه الموضوعات قد جاء الحديث عنها في القرآن الكريم، وقد وجد فيها بعض المتغربين فرصة للتشهير بالدين وإثبات تناقضه أو تعارضه مع العلم الحديث، ومن بين ما يكثر الحديث عنه نظرية الفلك، لهذا أجعلها النموذج في الإشكال مع بيان عدم صحة جعلها وسيلة لإثبات التعارض بين الدين والعلم.

لقد سبق الحديث عن صورة إثارة هذه المشكلة في الفصل الرابع من الباب الأول، وقد رأينا أنها كانت مشكلة في الطائفة النصرانية في الأساس، وأن من عاصر المشكلة من المسلمين لم يجدوا فيها ما يصح جعله من التعارض بين الدين العلم الحديث، وكانت نتيجة الفقرة آنذاك أنها لم تُشكل مشكلة عند المسلمين. ومع ذلك فقد لا تبحث في كتاب من كتب المتغربين، له صلة بالموضوع إلا ذُكِر التعارض بين الدين والعلم مُمثِلاً بها، وقد وجدت عند مجموعة يتناقلون فرية افتروها ويتناقلونها عن أحد العلماء المعاصرين من قوله بأن الأرض لا تدور وعند بعضهم أنه مسطحة وأن من قال بغير ذلك فهو كافر[٢]. ومع ذلك فمرادي في هذه

---

(١) الفتاوى، ١٦/ ٢٦١، وانظر: العقيدة الإسلامية وأسسها، عبد الرحمٰن الميداني ص٢٣ ـ ٢٨.

(٢) انظر مثلاً: عرش المقدس. . .، د. عبد الهادي عبد الرحمٰن ص٩٠، وانظر: العقل الإيماني، حسن أحمد ص٧٣، ٧٨، ١١٦.

الفقرة إثبات الجانب المنهجي والمعرفي، وإلا فالظاهر من أحوالهم هو سيطرة اتجاهاتهم العلمانية عليهم وفرحهم بأي شيء يوهم التعارض حتى يجعلوه دليلاً في إثبات المعارضة ومن ثم إقصاء الدين. فماذا يقال في هذا النوع؟

من المعلوم بأن القرآن جاء بلسان عربي مبين، وأنه نزل بلسان العرب، ولهذا هو مفهوم عندهم، فلا بد عند فهم النصوص من مراعاة معهود العرب في خطابها، وعندما تكلم على أمور الكون والمخلوقات المشاهدة فهو يتكلم بما هو معهود عندهم، وهدفه تحقيق التوحيد والعبودية لله، وقد ذكر الإمام «الشافعي» رَحِمَهُ اللَّهُ صوراً من معهود العرب في خطابها، ومن ذلك:

١ ـ أنها تخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً تريد به العام الظاهر، ومثاله من القرآن الكريم قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ﴾ [الحجرات: ١٣] فهذا يعم جميع الناس.

٢ ـ وتخاطب بالشيء عاماً ظاهراً تريد به العام ويدخله الخصوص، ومثاله من القرآن الكريم قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا﴾ [النساء: ٧٥]، فكل أهل القرية لم يكن ظالماً، لكنهم كانوا مغلوبين على أمرهم.

٣ ـ وتخاطب بالشيء عاماً ظاهراً تريد به الخاص، مثاله من القرآن الكريم قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ﴾ [التحريم: ٦]، ودل القرآن على أن وقودها إنما هو بعض الناس، لا كلهم، كما في قول قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ ﴿١٠١﴾﴾ [الأنبياء: ١٠١].

٤ ـ وتخاطب بالشيء ظاهراً يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره، مثاله من القرآن الكريم قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِي كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِيٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾ [يوسف: ٨٢]، المراد أهل القرية، وأهل العير[1].

وقد ذكر الشيخ «محمد بن عثيمين» رَحِمَهُ اللَّهُ من القواعد حول أدلة الأسماء والصفات بعض ما يفيدنا في موضوعنا، ومنها القاعدة الثانية: «الواجب في

---

(١) انظر: الرسالة، الإمام الشافعي ص٥٣ ـ ٦٤، وقد رتب المعاني السابقة واختصرها الدكتور عثمان حسن ومنه أخذت الترتيب بعد الرجوع للأصل، انظر: منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد، د. عثمان حسن ٢/ ٤٣٩.

نصوص القرآن والسنة إجراؤها على ظاهرها دون تحريف لا سيما نصوص الصفات حيث لا مجال للرأي فيها»، واستدل بقوله ـ تعالى ـ: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾﴾ [الشعراء: ١٩٣ ـ ١٩٤]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢﴾﴾ [يوسف: ٢]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٣﴾﴾ [الزخرف: ٣]، وعلق: «وهذا يدل على وجوب فهمه على ما يقتضيه ظاهره باللسان العربي، إلا أن يمنع منه دليل شرعي»[١]، وفي القاعدة الرابعة يقول: «ظاهر النصوص ما يتبادر منها إلى الذهن من المعاني، وهو يختلف بحسب السياق، وما يضاف إليه الكلام، فالكلمة الواحدة يكون لها معنى في سياق ومعنى آخر في سياق. وتركيب الكلام يفيد معنى على وجه ومعنى آخر على وجه»[٢].

فإذا انتقلنا من هذه القواعد إلى موضوعنا ونظرنا في النصوص المتعلقة بالكون لوجدناها نزلت بما يفهمه العرب من لسانهم، والظاهر من النص لا يعني بأية حال أنه يخالف الحقيقة، وإنما هو بحسب سياقه كما ورد في استقراء الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فمن استعجل من المعاصرين في نسبة معنى إلى آية من الآيات المتعلقة بأمور الكون دون انتباه لقواعد أهل العلم فقد يغلط، وكذا من جاء من أهل العلوم الحديثة أو ممن قرأها وزعم وجود آية تعارض هذه الحقيقة العلمية، فإنما أوتي من جهله بالنص القرآني وجهله باللسان العربي، فيقع في الغلط، ومن الأمثلة على الموضوع ما يُقال من تعارض في موضوع حركة الأرض والشمس بين العلم والدين.

فالنظرية الحديثة تقول بدورة الأرض حول نفسها ودورتها حول الشمس، كما أن الشمس تدور حول نفسها وتتحرك ضمن المجرة التي هي فيها، فيأتي أحدهم ويقول بأن القرآن يتعارض مع العلم في الموضوع، ويستشهد مثلاً بقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَتَرَى ٱلشَّمْسَ إِذَا طَلَعَت تَّزَٰوَرُ عَن كَهْفِهِمْ ذَاتَ ٱلْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَت تَّقْرِضُهُمْ ذَاتَ ٱلشِّمَالِ وَهُمْ فِى فَجْوَةٍ مِّنْهُ﴾ [الكهف: ١٧].

فإذا رجعنا إلى قواعد علماء الشريعة فالأصل أن تبقى هذه الآية على ظاهرها ما لم يدل دليل على خلاف الظاهر، وفي ذلك يقول أحد علماء الشريعة

(١) القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى، محمد العثيمين ص٣٣.

(٢) القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى ص٣٦.

المعاصرين الشيخ محمد بن عثيمين رحمه الله: «وفي قوله - تعالى - ﴿إِذَا طَلَعَت تَّزَاوَرُ﴾ ﴿وَإِذَا غَرَبَت تَّقْرِضُهُمْ﴾ دليل على أن الشمس هي التي تتحرك وهي التي بتحركها يكون الطلوع والغروب خلافاً لما يقوله الناس اليوم من أن الذي يدور هو الأرض، وأما الشمس فهي ثابتة، فنحن لدينا شيء من كلام الله، الواجب علينا أن نجريه على ظاهره وألا نتزحزح عن هذا الظاهر إلا بدليل بيّن، فإذا ثبت لدينا بالدليل القاطع أن اختلاف الليل والنهار بسبب دوران الأرض فحينئذ يجب أن نؤول الآيات إلى المعنى المطابق للواقع، فنقول: إذا طلعت في رأي العين، وتزاور في رأي العين، تقرض في رأي العين، أما قبل أن يتبين لنا بالدليل القاطع أن الشمس ثابتة والأرض هي التي تدور وبدورانها يختلف الليل والنهار فإننا لا نقبل هذا أبداً»، إلى أن قال: «ولكن لو تيقنا يقيناً أن الشمس ثابتة في مكانها وأن الأرض تدور حولها، ويكون الليل والنهار، فحينئذ تأويل الآيات واجب حتى لا يخالف القرآن الشيء المقطوع به»[١].

والتأويل الذي ذهب إليه الشيخ عند ثبوت النظرية الحديثة يستفاد من سياق الآيات؛ لأن أهل العلم يحملون القرآن على ظاهره، وقد يأتي في الآية أو في آيات أخرى ما يجعل له احتمال معنى آخر، وهذا هو الظاهر الاصطلاحي عند الأصوليين، وكما في مختصر الروضة: «الكلام: نص وظاهر ومجمل» ووجه انحصار الكلام في ذلك «هو أن اللفظ إما أن يحتمل معنى واحداً فقط، أو يحتمل أكثر من معنى واحد، والأول النص، والثاني: إما أن يترجح في أحد معنييه أو معانيه، وهو الظاهر، أو لا يترجح، وهو المجمل»[٢].

و«النص» في اصطلاح الفقهاء والأصوليين هو الصريح في معناه؛ أي: كونه خالص الدلالة عليه، لا يشوبه احتمالُ دلالة على غيره، وحكمه ألا يُترك إلا بنسخ[٣].

---

(١) تفسير القرآن الكريم (سورة الكهف)، محمد العثيمين ص٣٢ - ٣٣.

(٢) شرح مختصر الروضة، الطوفي ١/٥٥٣، بتحقيق د. عبد الله التركي، وانظر: المستصفى، الغزالي ٣/٣٧.

(٣) انظر: المرجع السابق ١/٥٥٤، وانظر: الجامع لمسائل أصول الفقه..، د. عبد الكريم النملة ص١٩١، وله أيضاً: المهذب في علم أصول الفقه المقارن ٣/١١٩٣، إرشاد الفحول، الشوكاني ص٢٩١، المستصفى، الغزالي ٣/٨٤.

أما «**الظاهر**» فهو اللفظ المحتمل معنيين فأكثر، هو في أحدها أظهر، ولا يعدل عنه إلا بتأويل(١). وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ أربعة شروط لصحة هذا التأويل(٢).

وأما «**المجمل**» فهو اللفظ المتردد بين احتمالين فصاعداً على السواء، فلا رجحان له في أحدهما عن الآخر(٣).

وهذا التقسيم أيضاً ذكره أهل العلم في أبواب العقائد ومجادلة المخالفين، ولا سيّما في موقفهم من النصوص، فقال ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ: «ألفاظ القرآن والسنة ثلاثة أقسام: نصوص لا تحتمل إلا معنى واحداً. وظواهر تحتمل غير معناها احتمالاً بعيداً مرجوحاً. وألفاظ تحتاج إلى بيان، فهي بدون البيان عرضة الاحتمال».

القسم الأول: يفيد اليقين بمدلوله قطعاً، «وعامة ألفاظ القرآن من هذا الضرب، هذا شأن مفرداته، وأما تركيبه فجاء على أصح وجوه التركيب، وأبعدها عن اللبس، وأشدها مطابقة للمعنى. فمفرداته نصوص أو كالنصوص في مسماها، وتراكيبه صريحة في المعنى الذي قصد به....»(٤).

القسم الثاني: «ظواهر قد تحتمل غير معاينها الظاهرة منها، ولكن قد اطردت في موارد استعمالها على معنى واحد، فجرت مجرى النصوص التي لا تحتمل غير مسماها»(٥).

---

(١) انظر: المرجع السابق ١/ ٥٥٨، وانظر: الجامع لمسائل أصول الفقه..، د. عبد الكريم النملة ص١٩٣، وله أيضاً: المهذب في علم اصول الفقه المقارن ٣/ ١١٩٩، إرشاد الفحول، الشوكاني ص٢٩٨، المستصفى، الغزالي ٣/ ٨٤.

(٢) انظر: الفتاوى ٦/ ٣٦٠، وانظر: الصواعق المرسلة، ابن القيم ١/ ٢٨٨، ومن أفضل ما وجدته حول ضوابط التأويل الصحيح، المبحث الذي وضعه: د. سليمان الغصن بنفس العنوان في كتابه: موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة.. ٢/ ٧٩٨ وما بعدها.

(٣) انظر: شرح مختصر الروضة ٢/ ٦٤٨، وانظر: الجامع لمسائل أصول الفقه..، د. عبد الكريم النملة ص١٩٧، وله أيضاً: المهذب في علم اصول الفقه المقارن ٣/ ١٢١٩، إرشاد الفحول، الشوكاني ص٢٨٣، المستصفى، الغزالي ٣/ ٣٧.

(٤) الصواعق المرسلة ٢/ ٦٧٠ ـ ٦٧١.

(٥) المرجع السابق ٢/ ٦٧١.

وأما **القسم الثالث**: «إذا أحسن رده إلى القسمين قبله عرف مراد المتكلم منه، فالأول يفيد اليقين بنفسه، والثاني يفيده باطراده في موارد استعماله، والثالث يفيده إحسان رده إلى القسمين قبله...»[١]، فإن المجمل يجد بيانه في نصوص أخرى.

إذا علمنا هذا التقسيم حول دلالة النصوص عندها نفهم الموقف الصحيح عند التعارض في باب الموضوعات، ونفهم في السياق نفسه موقف علمائنا مثل موقف الشيخ ابن عثيمين السابق، فأهل السنة الأصل عندهم هو الوحي وهو المقدم، وعند وجود تعارض فالمقدم هو القطعي، وما لم يكن قطعياً فالأصل هو البقاء على ظاهر النص لا نتحول عنه إلا بيقين، وإذا صرفناه إلى معنى آخر فإننا سنجد من النصوص ما يدل عليه، والشيخ عندما فسر الآية بما يظهر للعين وليس بما يتعلق بحركة المجموعة الشمسية فإن في نفس السورة ما يدل على هذا المعنى، قال ـ تعالى ـ عن ذي القرنين: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ ٱلشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِى عَيْنٍ حَمِئَةٍ﴾ [الكهف: ٨٦]، قال الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ: «ومعلوم أنها تغرب في هذه العين الحمئة حسب رؤية الإنسان»[٢]؛ أي: أن الظاهر هنا بحسب كلام الإمام الشافعي غير مراد، ولكن من وقف على شاطئ البحر عند غروب الشمس يرى بعينه كأنها تغرب في الماء، ومعلوم أنه لا أحد يقول بذلك، وبهذا نفهم ما ورد من آيات حول الموضوعات الكونية.

لا يعني أن الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ قد سلّم قطعاً بالنظرية الجديدة، ولكنه يضع القاعدة الصحيحة في الموضوع، فمن عادة أهل السنة تعظيم الوحي، وعدم ترك الظاهر المتبادر إلا بحجة بيّنة، وهو لم يقتنع مثلاً بالمعارض، ولكنه في الوقت نفسه يفتح الباب لمن ثبت عنده القطع بأنه يجب عليه بيان معنى للآية لا يخالف المحسوس القطعي، وبما أنه لم يتأكد من المسألة فإنه لا يجزم بخطأ المخالف، فأهل العلم لا يعدون هذه من مسائل الاعتقاد، ولذا لم يرد منها شيء في كتب العقائد، وإنما جاءت من أجل هداية الناس إلى التوحيد، وتؤخذ بهذا المقدار، أما التوسع في هذه العلوم فهو لأهل الاختصاص فيها، وبسبب إدراك أهل العلم

(١) الصواعق المرسلة ٢/ ٦٧١ ـ ٦٧٢.

(٢) تفسير القرآن الكريم (سورة الكهف)، محمد العثيمين ص١٢٧.

لهذا الأمر لا تجدهم يشنعون على من خالف اجتهادهم أو ما يرونه أولى بالصواب، وهذه النظرية تُدرّس في المدارس، ومع ذلك لم يقف ضدها العلماء المبرِّزُون عند الأمة موقفاً مشنِّعاً، وإنما بعضهم يرى عدم ترك الظاهر إلا بدليل قطعي، وهو الأمر المتفق مع مذهبهم أنه لا يُقدم إلا القطعي، فلو ثبت أن ما قاله العلماء المحدثون قطعياً لما حمل أحدهم آية على خلاف الحقيقة لعدم جواز ذلك، ولكن العالم إن لم يجزم بشيء فإنه يحترز من التشنيع على من اعتقد صحة هذه النظرية أو تلك، ولهذا لا نجد لأهل العلم تشنيعاً على من أخذ بالنظرية، رغم أن بعضهم يتحرج من تقديم ما دلت عليه على ظاهر النص لعدم تأكده من صحة النظرية، فهو يرى أن أغلب المسلمين إنما هم يقلدون الغربيين.

وإنني أجد من بعض المنتسبين لأهل الدين من يتقحّم هذه الأبواب العظيمة ويقطع بأن النصوص تدل على ثبات الأرض ودوران الشمس حولها، وتبديعه لمن خالف رأيه، مع أن أهل العلم المعتبرين يرونها تُدرّس في مدارس المسلمين ولم ينكروا ذلك، فلو تأكد الأمر عندهم ما سكتوا عن باطل، وإنما سكوتهم رغم تحفظ بعضهم بسبب عدم ترجح الأمر عندهم. لهذا يجدر بمن تقحم هذه الأبواب من غير أهل العلم أن يتقي الله سبحانه، فإنه قد يفتح على المسلمين من الشرور بسبب جهله أو تسرّعه أكثر مما يظن من الخير، والمعادون للدين يفرحون بمثل هذه الاجتهادات ويجعلونها دليلاً على التعارض بين الدين والعلم، والأولى بهم الاقتداء بعلماء الشريعة والرجوع إلى قواعد أهل العلم، وهذا الكلام نقوله حتى لا نترك للمخالف سبيلاً علينا، فإنه يذهب إلى بعض كتب التفاسير وبجد فيها «الإسرائيليات» و«الموضوعات» فيجعلها من الدين وينسبها له، أو يذهب إلى بعض من اجتهد وأخطأ أو أتى بقول شاذ من المعاصرين ويجعله حجة على مذهبه الباطل، والحق أحق أن يتبع، ومن أراده فلا يذهب إلى نص مكذوب أو إسرائيلي، ولا يذهب إلى قول ضعيف أو خطأ أو شاذ ويجعله حجه لمذهبه، فهو حجة عليه وليس له.

وخلاصة القول إن الآيات عن الأمور الكونية التي تحدثت عنها العلوم الطبيعية، إما أنها حدثت في الغيب، فما جاء من آيات عنها نعلم معناه ونجهل حقيقته، ولكن تلك الحقيقة ليست دائماً من الغيب المطلق، وإنما هي من الغيب النسبي الذي قد يُمكّن الرب سبحانه بعض خلقه من المعرفة ببعض أمورها، ومثل

هذه لا يكون التعارض فيها؛ لأن ما في النصوص يتعلق بغيب لا نعرف حقيقته على وجه التفصيل ككل المغيبات. أو أنها من أمور الشهادة، وما ورد فيها من النصوص أغلبه من الظاهر أو من المشتبه الذي عادة أهل الإيمان رده إلى المحكم، والأصل فيها هو الظاهر منها، إلا أن يدل دليل قطعي على غير الظاهر، عندها يُفسر النص بأقرب معنى يجمع بين بقاء النص مع بيان المعنى المقطوع به.

وهذا يعني أنه لا يوجد تعارض حقيقي بين منقول صحيح قطعي وشيء من العلوم الحديثة الصحيحة القطعية، والله أعلم.

رابعاً: ملابسات الدعوى التاريخية والأيدلوجية:

يكشف التحليل التاريخي بأن دعوى التعارض بين الدين والعلم تاريخية؛ أي: ترتبط بالتاريخي أكثر من ارتباطها بالحقائق، إنها مشكلة تاريخية ترتبط بأحداث تاريخية من جهة وببعض المذاهب الفكرية دون غيرها من جهة أخرى، ومن بين أوضح ما يكشف ذلك وجود علماء مشهورين يرفضون دعوى التعارض.

أما **الجانب التاريخي** للدعوى فيرتبط أساساً بما حدث في أوروبا مع الثورة العلمية، وما دار من صراع كبير بين أنصار أهل العلوم وبين الكنيسة الممثل السيئ للدين داخل أوروبا، ولا تجهل الأمة الإسلامية خطورة ما تحويه الكتب المقدسة بحسب زعمهم من معلومات، فإنه قد وصل إلينا بعضها في بعض كتب التفسير من الإسرائيليات مما جعلها تُمثل إشكالاً جاهد العلماء في رفعه بعد ذلك. فقد كان هناك أمور كونية ورد ذكرها في القرآن الكريم، ومن عادة النفوس تطلعها لمعرفه مثل هذه الغيبيات، وكان أهل الكتاب عندهم الشيء الكثير حولها، فأخذ بها بعض المسلمين وأدخلوها من باب الاستئناس في توضيح ما ورد به النص معتمدين على الأذن النبوي في الحديث عن بني إسرائيل[١]. وقد أضافت الكنيسة في الغرب على تلك العجائب تسلطاً على المخالف مع سوء تعامل مع الناس مما جعل العقلاء ينفرون منها ويتبعون ما دلّ عليه العقل والعلم. ولم تظهر مثل هذه الصورة في بلاد المسلمين إلا في فترات الجهل

---

(١) انظر: مقدمة ابن خلدون ٣/ ١٠٣١ ـ ١٠٣٢، بتحقيق د. علي وافي.

الشديدة، وهي فترات لا تطول بفضل الله؛ لوجود العلماء المجددين الذين يجددون أمر الدين، ولذا لم يُعرف أن أحد المشتغلين بالطب أو الحساب أو الفلك أو غيرها قد أنكر عليه أحد شيء من علومه إنما يكون الإنكار على أبواب العقائد الباطلة وهي ليست من العلم.

وأما **الجانب الأيدلوجي** للدعوى فيرتبط أساساً بما حدث في أوروبا بعد فصل الدين عن الدولة، وبروز العلمانية التي نشأ معها مذاهب إلحادية من جهة الدين، واشتهرت في القرن الثالث عشر/التاسع عشر، وهؤلاء لم يكونوا يعترفون بالدين حتى يقولوا بوجود تعارض بينه وبين الدين، ومع ذلك فبسبب حربهم ضد الدين أبرزوا هذه الدعوى معتمدين على ذاكرة الأوروبيين حول الصراع القديم ومبرزين التناقضات التي لم تسلم منها علوم الكنيسة، وبرز ذلك مع اليسار الهيجلي، ولا سيّما «فيورباخ» و«ماركس» أو مع الوضعية من «سيمون» إلى تلميذه «كونت» وغيرهما[١].

فهناك أخطاء تاريخية غربية، وخطأ المتغربين العرب إطلاقها وتعميمها، وهناك مذاهب أيدلوجية غربية، وانحراف المتغربين اتباعها وتقليدها، ويحرص المتغربون على تجاهل الأمرين: «تاريخية المشكلة وأيدلوجيتها» مع أن الانتباه لهما يكشف لنا نسبية المشكلة وارتباطها إما بواقع معين أو بتيار معين.

هذا ولا تعني تاريخية المشكلة عدم وجودها، فإنه كما يقول أحد المشتغلين بفلسفة العلم: «لم تخل فترة من فترات التاريخ البشري من ظهور دعاة التناقض بين الدين والعلم»، ولكن التحليل التاريخي يكشف أن السبب يعود إما إلى أديان باطلة كما أن معسكر العلم بحسب تعبير الباحث السابق لديه: «عدم اكتراث بتوضيح موقفه أحياناً، أو بتبادل الهجوم في أحيان أخرى، وكأن الدفاع عن العلم يقتضي الهجوم على الدين. وهذا كله موقف مغلوط كما سنرى، والمستقبل يقتضي تجاوزهما تماماً»[٢]، ولا يرجع الأمر إلى معسكر العلم فقط، بل إلى المذاهب المادية والوضعية التي جعلت خيارها العقدي هو الإلحاد، ولهذا تقف من كل موضوع ديني موقف العداء، ففي البلاد العلمانية التي تتيح

---

(١) انظر: الفصلين الأول والثاني من الباب الأول.

(٢) إلا العلم يا مولاي، د. أحمد شوقي ص١٨.

حرية الرأي نجدها تحاول تجاهل المتدين مثل ما حدث مع «بيير دوهيم» العالم الفيزيائي المعروف وهو كاثوليكي متدين، فبعد موته لم يكمل طباعة مؤلفه المشهور في تاريخ العلم، وعلل «الكسندر كويري» مؤرخ العلم البارز السبب: في سعي المؤلف إلى التدليل على أن جذور العلم الحديث توجد في إلهيات القرون الوسطى، مما دعى الجهات العلمية ذات النفوذ إلى منع صدوره بشكل خفي[١]. ونجد في جزء آخر من هذه البلدان كالاتحاد السوفيتي سابقاً بحسب دستور سنة (١٩٣٦م) بأنه يحق لكل شخص أن يتكلم أو يكتب ضد الدين كما يشاء أما الدفاع عن الدين فممنوع[٢].

فمثل هذه الأيدلوجيا تؤثر في التوازن والاعتدال في البحث عن الحقيقة وتجعل من دعوى التعارض مسلمة لا رجعة عنها، ويؤثر ذلك في المحتكين بها، وعند التحقيق التاريخي والثقافي يتبدى تاريخيتها وزيفها، ومما يدل على ذلك أنه في دائرة العلوم الحديثة هناك من يرفض مثل هذه الدعوى ويرفض تحويلها إلى نزاع مطلق، ولنأخذ أبرز علماء الفيزياء في العصر الحديث «نيوتن» الذي بنت عليه الأيدلوجيا المادية مذهبها في دعوى التعارض، ففي إحدى الدراسات نجد النتيجة الآتية: «وخلافاً لكثير من المفكرين اليوم، لم ير نيوتن تعارضاً بين العلم والدين، وكتب أن الكون لا يمكن أن يعمل دون وجود إله، وأنه لولا الرعاية الربانية المستمرة لتوقف الكون ثم لانهار...»[٣]، ويشدد «على أن الحكمة ونفاذ البصيرة لا توجدان في كتاب الطبيعة فحسب، بل في الكتب المقدسة أيضاً...»، وقد كانت كتاباته حول الدين أكثر من كتاباته الأخرى[٤].

وبقدر ما يكشف التحليل «لتاريخية الدعوى وأيدلوجيتها» عدم سلامة تلك الدعوى في «الموضوعات» فإنه يكشف بصورة أوضح مدى عمقها في بقية صور التعارض، في تعارض «الإطار» و«المنهج» و«العمل»، والأغلب يستندون في بقية التعارضات إلى صحة الدعوى الأولى، فعليها يقوم دعوى التعارض الكلي بين

---

(١) انظر: من العلم العلماني إلى العلم الديني، مهدي كلشني ص٣٦.
(٢) انظر: موقف الدين من العلم، د. علي باشكيل ص٢٣ من الحاشية.
(٣) إسحاق نيوتن والثورة العلمية، جيل كريستيانسن ص١٠١.
(٤) انظر: اسحاق نيوتن والثورة العلمية ص٩٧ ـ ٩٨.

إطارين «الدين» و«العلم» أو بين منهجين «الخبر» و«الحس» أو بين مرجعيتين «النص» و«التاريخ».

خامساً: التفسير العلمي للنصوص الدينية:

مما يقلب الدعوى إلى نقيضها ما ظهر من صنوف التفسير العلمي للنصوص الشرعية فضلاً عن جهود لدراسة الإعجاز العلمي في الكتاب والسنة، لتُثبت بأن العلم لا يعارض الوحي، بل إن الوحي قد سبقت فيه إشارة أو نص إلى موضوعات ما عرفها البشر إلا في العصور المتأخرة، ليقيم الله سبحانه حجته على خلقه بما برعوا فيه، فإن كان العرب قد برعوا في اللسان فقد نزل عليهم الوحي بإعجازه البياني، وإذا كان الناس اليوم قد برعوا في العلوم، فقد جاء الوحي بما يدل أنه من خبر السماء عندما رجعوا إلى نصوص تتعلق ببعض المكتشفات الحديثة، قال ـ تعالى ـ: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾﴾ [فصلت: ٥٣]، قال ابن كثير رحمه الله: «على كون القرآن حقاً منزلاً من عند الله، عز وجل، على رسوله ﷺ»(١).

يتفق هذا الوضع الجديد مع مبدأ من مبادئ الباحث وهو: أن البشر كلما اجتهدوا للبحث عن الحقائق بعقولهم أو علومهم، فإن ما يصلون إليه من حقائق لا يعارض الوحي إن لم يجدوا في الوحي ما يدل عليه، وأن البشر كلما بلغ بحثهم عن الحقيقة قوةً وإتقاناً ووضوحاً، فإنهم يقتربون أكثر من حقيقة الوحي في أموره الكونية والخلقية.

وإن هناك لدلالة مهمة فيما أبداه أهل التفسير العلمي للنصوص الشرعية أو أهل الإعجاز العلمي أو أهل التأصيل الإسلامي للعلوم، هذه الدلالة تؤكد بأن دين الإسلام لا يمكن بحال من الأحوال أن يتعارض مع العلوم الصحيحة، لا شك بوجود مشاكل في هذا النوع من النشاط، وهناك أخطاء، وهناك تجاوزات، يرجع الكثير منها بسبب دخول أناس إلى هذا الميدان وهم ليسوا أهلاً لذلك، إما

---

(١) انظر: تفسير ابن كثير ص١١٧٧، وقد عرض الدكتور كارم السيد ذاك النشاط الكبير للتفسير العلمي في كتابه: الإشارات العلمية في القرآن الكريم ص٣٤ وما بعدها، وانظر حول تقييم هذا النشاط: التفسير العلمي للقرآن في الميزان، أحمد أبو حجر.

أن عندهم معرفة بالعلم الشرعي ثم اقتحموا العلوم العصرية دون أن يُلموا بها جيداً، فوقع بسبب ذلك أخطاء وتجاوزات، هذا إذا استبعدنا متاجرة بعضهم بمثل هذه الكتابات إذ نكتفي بالجانب المنهجي منها. فأقول إن لمثل هذا النشاط فيما صحّ منه وسَلِم من الأخطاء والتجاوزات لدلالات مهمة لا يمكن لعاقل أن يتنكر لها، وهي: أن العلم الصحيح لا يعارض بحال النقل الصحيح، بل إن العلم الصريح الصحيح المحقق ليدل على ما دلّ عليه النقل، ويكفينا من كل هذا النشاط الكبير في بابنا هذا مثل هذه النتيجة.

دراسة لبعض النماذج التغريبية التي ترفع من شان دعوى التعارض:

سبق في الباب الأول نموذج دخول المشكلة ـ أي: مشكلة دعوى التعارض ـ عبر الصحافة من خلال كُتاب نصارى تأثروا بالاتجاهات المادية في أوروبا[١]، ومع ذلك فقد حاولوا عرضها بأسلوب غير مستفز رغم ما أثاره ذلك من عاصفة، واشتهر في أثناء عرض نظرية الفلك الجديدة ونظرية التطور، وقد كانت العاصفة داخل النصارى رغم أن الصحف التي يتولاها النصارى موجهة للجميع.

فلقد حرصوا على عدم التصادم ولوّحوا بمنهج التأويل كحل للمشكلة، وقد سبق تحليلها بما يناسب وضعها في سياق التفاعل والتأثر في الباب الأول، إلا أنه بعد دخولها جاء من يتجاوز التأويل ويدعوا بزعمه إلى ترك تلك الأوهام الدينية والاكتفاء بالعلم، نأخذ مثلين مؤشراً على التوجه الجديد عبر الصحافة في بدايات إثارة المشكلة:

المثال الأول: كانت مجلة «الهلال» تركز على الجانب التربوي، وفي أحد الأعداد عرضت مقالاً لـ«أمير بُقْطُر» عن «الجيل المصري المقبل ـ تكوينه من ناحيتي الأخلاق والشخصية» فذكر نماذج للتربية في مدارس الغرب، ثم لفت إلى أهمية الحوار والسؤال ومن ذلك مثلاً قوله: «إذا تعارض الدين مع العلم فأيهما تصدق؟

ما الفائدة من الدعاء لله أن ينزل الغيث «المطر» في فترات الجفاف، طالما نحن نعلم أن المطر خاضع لقوانين طبيعية جوية هيهات أن يعمل الخالق

---

(١) انظر: الفصل الرابع من الباب الأول، مبحث الصحافة ص٦١١.

على كسرها»[١].

المثال الثاني: نجده في الصحافة التركية بعد تحولها إلى دولة علمانية فكتب أحدهم مقالة: «على أبواب افتتاح الجامعة»، ومما قاله: «إننا بينما ندرس نظرية داروين في النشوء والارتقاء من جانب، نلقن الصغار في المدارس الابتدائية في دروس الدين معلومات غير علمية من جانب آخر، فمثلاً نلقنهم مثل هذا الدعاء: «يا رب! أنت خالقي وخالق أبي وأمي وخالق الأحياء والجمادات وأنت رازقنا»»[٢].

يلفت المثالان السابقان النظر إلى وجود توجه جديد، فلم يعد الأمر مكتفياً بعرض المشكلة في الصحافة بطريقة غير مستفزة ولم يعد هناك الحرص على عرض وسائل منهجية للتوفيق، بل أصبح التحيز مع التغريب، ومع إثبات صحة الدعوى، ومع إقصاء الدين، ومع تعميق المشكلة، حتى داخل التعليم ذاته، وحتى مع الأطفال، أصبحت الدعوى ستاراً لإعلان الإلحاد ذاته، فمن الواضح في المثالين أن الأمر تجاوز دعوى التعارض بين موضوعات إلى إطار جديد لا مكان فيه للدين.

ننتقل الآن إلى بعض النماذج الفكرية، نراها تتحرك بين مستويات مختلفة من أنواع التعارض الأربعة، هي لا تعرض الدعوى إلا لانتقاص الموقف الديني وإحلال الموقف اللاديني مكانه، وتتميز النماذج الفكرية بعدم حرصها على العرض العلمي للإشكالية؛ لأن هدفها في الأساس هدف أيدلوجي يوجه نشاطهم الفكري.

نجد أولاً أحد المدافعين عن العلمانية ممن يتبنى نشر الدعوى حجةً للعلمانية، وهو الدكتور «عزيز العظمة»، ففي عرضه لطائفة الصحفيين النصارى في بداية القرن من أمثال: «شبلي شميل» و«سلامة موسى» التي تبنت الإلحاد «ظاهراً» وأخذت بمادية صريحة ترتب «عليها الإفصاح بكل وضوح عن تعارض أساسي تغاضت عنه الإصلاحية الإسلامية والاعتذارية المسيحية، وهو تعارض الدين والعلم، وبذلك ليس للإنسان شرائع منزلة إلا ما أنزله جهله عليه من

(١) انظر: الاتجاهات الوطنية...، د. محمد محمد حسين ٢/٣٥٢.
(٢) انظر: موقف الدين من العلم، د. علي باشكيل ص٤٤ ـ ٤٥، من الحاشية.

الخرافات والأوهام، فشرائع الإنسان من صنع الإنسان وهي تابعة لحاله من الانحطاط والارتقاء»[١]، وأن الإسلام بحسب أحد أتباع «شميل» لا صلة له بالعلم، وأنه لا يساير العلم، وهو يتحدث عن نار موسى والنفخ في فرج مريم[٢]. والدكتور «العظمة» أثناء عرضه لهذا التيار الذي يغرس في تاريخنا الفكري المعاصر بذور هذه الدعاوى يعرضه كتيار يمثل الحضارة الكونية العالمية ويمثلها في فكرنا.

ويظهر في كلام «العظمة» بأن التعارض الأساسي ليس بين الدين والعلم، وإنما هو بين الدين والمادية الملحدة، فقد صرّح بأنها أخذت بمادية صريحة ملحدة، وهنا تبرز عادة هذه التلاعبات الفكرية بالمصطلحات، ومن ذلك وضع مصطلح على معنى لا يوافقه، أو وضع المصطلحات المعممة لمعاني ليست بعامة طريقةً لإنعاش تلك الدعوى وغرسها في فكرنا المعاصر.

نجد في الأفكار المتغربة عدة نماذج، من أشهرها نموذجان، الأول: يرى بوجود تعارض بسبب جعل الدين والعلم عل صفة واحدة مع أنهما يشكلان مجالين مختلفين، وبسبب عدم إدراك ذلك بحسب الدعوى يقع التعارض، ولهذا تظهر عند أصحابها أهمية الفصل بينهما والتوفيق عند الحاجة، والثاني: يرى وجود التعارض مع استغلال هذا التعارض لإثبات خرافة الدين ومن ثم أهمية التخلص منه.

النموذج الأول: التوفيقي:

يعد المفكر المشهور «زكي نجيب محمود» أشهر من تبنى هذا الموقف، وقد تقلّب منهجه الفكري في مراحل، وصل بعضها من التطرف إلى تبني «الوضعية» عاداً إياها الفلسفة الأمثل في التمذهب، وتأثر بها إلى أبعد حد، لدرجة انفصاله عن هويته وتاريخه وثقافته، وتبني النموذج الغربي، ثم جاء له تحول في آخر حياته نحو التراث، فأبرز أهمية التوفيق بين الفكر الحديث والتراث، فيظهر في مشروعه دعوى التعارض العام دون ذكر محدد للموضوعات، ولكن الذي تميز به هو منهجه التوفيقي.

---

(١) العلمانية من منظور مختلف، د. عزيز العظمة ص١٨٣.

(٢) انظر: المرجع السابق ص١٨٦.

حافظ «زكي» على مبادئ معينة من مرحلته الوضعية، أبرزها أن الحقيقة لا توجد إلا في العلم، وهي إما استنباطية كالرياضيات أو حسية استقرائية كالطبيعيات، ويكون العلم في النهاية إما الاستنباطي أو الاستقرائي، أما الدين فهو لا ينتمي إلى العلم، ولكنه موجود فأين نضعه؟ بما أن الإنسان مكون من عقل ووجدان، فيكون حظ العقل العلم وحظ الوجدان الدين، الوجدان هو فضاء الدين والأدب والفن وكل ما ليس بعلم.

ويجد أن التقسيم: «العقل والوجدان» يرفع مشكلة التعارض، فالعلم لا يقبل إلا بما يمكن أن نتأكد منه؛ أي: بما يقبل التحقق، أما الوجدان فيقبل ما نرتاح إليه، حتى وإن لم نجد وسيلة للتحقق من صحته.

وهنا يختفي التعارض لا لعدم وجوده وإنما لاختلاف المجالين، فلا يقال مثلاً بأن الأدب والفن يتعارض مع العلم؛ لأن أصحابها إنما يعبرون عن مشاعرهم، ولكن «زكي» لا يبين لنا الفرق بين الدين وهذه النشاطات الوجدانية، لو كان الدين تعبيراً عن المشاعر لجعلناه في قسم الوجدان ولكنه ليس كذلك، إنه أخبار وشرائع وعقائد جاء بها الوحي. قد يأتي موضوع علمي يخالف مجال الآداب والفنون فلن تجد من يعترض وينكر ذلك، سيقول الجميع باختلاف المجالين، ولكن لو جاء ما يوهم التعارض مع الدين فلن تجد من يسكت؛ لمجيء ما يُصادم ما يعتقده الإنسان من إطار للتصور والعمل، فهو أتى بحل يزيد من المشكلة ولا يحلها، هذا إن كان هناك مشكلة. يقول: «الإنسان يعش في حياته الإدراكية في دائرتين ـ دائرة العقل ودائرة اللاعقل ـ اللاعقل هذا يشتمل على مصادر فرعية كثيرة، من بينها ما ذكرته من فن وأدب ودين وغير ذلك. أما دائرة العقل فتنحصر فقط في ما يمكن أن يخضع لقوانين الفكر والاستدلال.. أكرر أن محتوى الدائرة الثانية يعتمد على إدراكات مباشرة، فورية؛ ففي الدين، الإدراك إيماني وليس برهانياً. إذا قيل لك هنا إن الله موجود، ففي إمكانك أن تصدق وتؤمن، من غير أن تطلب برهاناً على ذلك. هذا إيمان ـ هكذا أيضاً الأدب والفن: تعطي لوحة أو قصيدة، ففي مثل لمعة البرق تتعلق بها أو تنفر منها...»(١).

---

(١) طريقنا إلى الحرية، زكي نجيب محمود ص١٣٤ حاوره «أحمد عثمان».

من الواضح عند الوضعيين إفقارهم العقل وحصره في أبواب ضيقة ومنعه من التوسع، وله حسناته وسلبياته، ولكن الخطأ هو إخراج الدين من مجال العقل؛ وذلك أن الدين قد جاء بأعظم الأدلة العقلية التي يصل بها العاقل إلى الحق، وقد سبق بيان ذلك في الباب الثاني، والخطأ الأعظم هو جعل الدين يوازي الأدب الفن، فيُحبس هناك ويُمنع خروجه من تلك الدائرة غير البرهانية «إن المكان ـ أي: مجال العقل ـ لا يدخله إلا من في يده جواز دخول إليه. وليس للدين أو الإيمان جواز دخول إلى بيت العقل. في الدين أنت تؤمن بالآيات الكريمة أو بوجود الله، دون أن تطلب انتقالات استدلالية أو برهانية»[1].

تجاهلَت هذه الرؤية ـ حول مجال العقل ـ القسمة الأصوب، فإن العلم قد يكون مصدره الاستنباط كالرياضي، وقد يكون مصدره الاستقراء والحس كالتجريبي، وقد يكون مصدره الخبر الصحيح كالنبوات وما فيها من دين، فإن الخبر المتواتر أقوى من الرياضي والطبيعي، والنبوة حدث وقع وانتهى فلا يُطلب فيه الإثبات بالتجريب؛ لأنه لا نبي بعد الرسول ﷺ، ولكن المطلوب هو صحة الخبر، وبهذا يكون الخبر ذا حقيقة موضوعية خارجية، ولا يرتبط قبوله بالوجدان فقط مثل قصيدة بلمعة البرق فيُقبل أو يرفض، وإنما بإثبات صحته عن طريق التواتر، وعلى هذا فالتصور لهذه الثنائية غير سليم.

وكما وقع الإشكال في التصور الثنائي وقع في طريقة التوفيق بين المتعارضين، فهو يذكر ضرورة الجمع بين الشرع والعقل ولكن كيف؟ «فنقول: إن أهم ما وصل إليه «العقل» البشري، بحركته الاستدلالية التي أشرنا إليها، هو «العلوم» وماذا يكون أي علم إلا مجموعة أحكام، أو قوانين، استدلها الباحثون من الظواهر التي تقع في مجاله؟ فإذا كان هنالك نص شرعي، فيه ما يتصل من بعيد أو من قريب، بموضوع ذلك العلم، فإن «العقل» يقضي بألا يتناقض فهمنا للنص الشرعي مع ما قد قرره جانب العلم، وإلا كان العقل هنا بمثابة من يحكم بالصواب للنقيضين معاً وفي آن واحد»[2]، وهذا القسم الذي يتحدث عنه يناسب

---

(١) المرجع السابق ص١٥٢، والجملة المعترضة من الباحث.

(٢) رؤية إسلامية، د. زكي نجيب ص٢٠٨.

ما جعلته من باب التعارض بين الموضوعات، وهو النوع الأول، وقد ذكر القسم الأخير، أي الذي هو من باب التعارض في العمليات، فيقول: «بل ربما كانت ـ وكثيراً جداً ما تكون ـ مقابلة بين نص شرعي في ناحية ومشكلة اجتماعية أو فردية، في ناحية أخرى، بحيث لا تجد تلك المشكلة حلها العقلي ـ أي: حلها العلمي ـ متفقاً مع ما يدل عليه ظاهر النص الشرعي، فماذا نحن صانعون؟»[1].

يرجع «زكي» في الحل إلى الشيخ «محمد عبده» مستعيناً بآلته التأويلية[2]، ولكن بعد بعض التعديلات عليها، وسؤالنا قبل الذهاب إلى التوفيق ـ وهو مطلب صحيح في العموم ـ هل يصح هذا التعارض؟ وأي طريق يخدم التوفيق هنا؟

بالرجوع إلى معياري: «تحديد المراد، وتعيين القطعي» الذين سبق ذكرهما نجد أن هذه الدعوى يذهب جزء كبير منها، ولكن على العكس من ذلك فالمفكر التوفيقي لا يريد ذلك ـ بحسب ظاهر النص وبحسب المشروع الفكري له ـ لأن حقيقة التوفيق هنا تنحصر في أخذ ما له صلة بالفكر الحديث مع التضييق المتدرج لمساحة الدين، وهي بارزة في جانب العمليات. لذا فهو يرفض التوفيق بمعنى: حذف المفكر المسلم ما يراه متعارضاً مع عقيدته؛ لأنه هنا لا يضيف شيئاً جديداً بحسب كلامه[3]، وهذا غير صحيح فإنه يضيف النافع الصحيح ويترك ما سوى ذلك.

يوضح منهجه بمثال: فلو كان الدين هو «أ. ب. ج» والعلم هو «س. ب. ج»، فيظهر أن الاختلاف هو بين «أ»، «س»، والسؤال: هل هما يتعارضان أو يتكاملان، فإذا كان التوفيق مستحيلاً فهما متعارضان، وإن كان ممكناً فهو تعارض ظاهري، وعليه فالتوفيق هو في «التعارض الظاهري» وذلك بأن أبتكر صورة جديدة تدمج بين «أ.س» «دمجاً يلد لنا مخلوقاً جديداً، لا هو الطرف الأول كما كان، ولا هو الطرف الثاني كما كان»، وتكون حقيقة التوفيق ضرباً من رؤية الشيء الواحد من جانبين يتكاملان ولا يتعارضان[4].

---

(١) المرجع السابق ص٢٠٩.
(٢) انظر: المرجع السابق ص٢٠٩.
(٣) انظر: رؤية إسلامية ص٢١٠، (لأنه لو كان الأمر كذلك، فكأن المسلمين ما نقلوا عن غيرهم شيئاً).
(٤) انظر: المرجع السابق ص٢١٠ ـ ٢١٢.

تعد فكرة الابتكار السابقة صورة جيدة رغم بعض المشاكل التي تخترقها، وهي فكرة يجتهد أصحاب التأصيل الإسلامي في إبداعها، ولكن من منظور مختلف، وأبرز المشاكل التي تُفسد هذا التصور أن الأصل العام لمفكر الوضعية العربية ما زال قائماً ـ أي: القسمة الثنائية إلى: «عقل ووجدان» ـ، بينما مثل هذا الابتكار يتوجه إلى الحقائق الموضوعية الخارجية، كما أن هذا الرأي يُخفي خلفه الهمّ الفكري الذي يقوم على التوسع في أخذ الحضارة الغربية كونها النموذج الأرقى، ولا يبقى من هويتنا إلا القالب اللغوي فقط، يقول في أحد كتب المرحلة الأخيرة من حياته: «نريد لأبناء عصرنا أن يستخلصوه من تراثهم ـ شكلاً لا مضموناً ـ وهو ألا يجعلوا بين العقل والإيمان تعارضاً، بل أن يجعلوا بينهما تعاوناً على الوصول إلى هدف واحد، فلكل من الأداتين قسطها من الفهم وتنظيم السلوك؛ وإذا كان الأولون قد جعلوا التعارض مقصوراً على النص القرآني والأحاديث، هل يعملون فيها العقل بالتأويل، أو يقبلونها بظاهر لفظها، فنحن اليوم نجعل التعارض أو التعاون بينهما في ضدين آخرين، هما: الدين من ناحية، والعلم من ناحية أخرى؛ فإذا شئنا أن يكون لنا موقف نستمده من تراثنا، فليكن هو موقف المعتزلة والأشاعرة معاً، فمن المعتزلة نأخذ طريقتهم العقلية، ومن الأشاعرة نأخذ الوقوف بالعقل عند آخر حد نستطيع بلوغه، وبهذا نجعل الدين موكولاً إلى الإيمان، ونجعل العلم موكولاً إلى العقل، دون أن نحاول امتداد أي من الطرفين ليتدخل في شؤون الآخر»[١]، ويقول في الكتاب نفسه: «وأحسب أني لو سألت الآن: كيف ننتقل من فكر قديم إلى فكر جديد؟ كان الطريق إلى الجواب واضحاً، وهو أن أستخدم الألفاظ ـ التي هي في الحقيقة دالة على رؤوس الموضوعات ـ استخداماً يساير العصر في مفهوماته ومضموناته حتى ولو كانت هي نفسها الألفاظ التي استخدمها الأولون، لكنهم استخدموها بمفهومات ومضمونات مختلفة»[٢].

يصبح الابتكار هنا في الحقيقة صورة من صور التأويل المعروفة، والمصطلحات لا تغير الحقائق، فالابتكار هو في النهاية تأويل، فنأخذ من تراثنا

---

(١) تجديد الفكر العربي، د. زكي نجيب ص١٣٦.

(٢) المرجع السابق ص١٨٣.

اللفظ ونملؤه بمضمون جديد، ومع أنه أخذ بطريقة أهل التأويل من المعتزلة والأشاعرة، إلا أنه عاد إلى نتيجة تناقض ما أخذ به، حيث عاد إلى القسمة الثنائية، ومنع دخول أحد القسمين على الآخر، وكان الأصح لتجنب كل هذا: أن نحدد ما هو الديني وما هو العلمي؟ وهل هما قطعيان؟ ثم ننظر كيف يتم التوفيق بينهما، وإلا فبهذه الصورة المفتوحة تكون النتيجة التلاعب بالدين بحجة قبول كل ما جاء في الحضارة الحديثة.

وللأسف فكل هذا التنظير لا يخلق شيئاً على مستوى التطبيق حتى لو أبقيناه على المستوى الذي يريده مفكر الوضعية، ومن ذلك ما قاله من أمثلة في أثناء حديثه عن بعض معوقات النهضة العربية، من «عدم القدرة على خلق الروح العلمية كجزء عضوي في رؤيتنا للأشياء بحيث يتعود الناس جميعاً، عن طريق التدريب على رد النتائج إلى أسبابها الحقيقية» وذكر مثالين على ذلك:

١ ـ كتب البعض عن سبب الانتصار في حرب أكتوبر (١٩٧٣م): «أن التدريب الجيد والروح الجديدة هما اللذان أديا إلى هذا النصر المبين، فاحتج كتاب آخرون بقولهم: «كيف يكتبون ذلك وينسون عون الله، إذ حضر الملائكة وحاربوا في صفوف جنودنا؟»».

٢ ـ «يحتج البعض عندما يرد شفاء المريض إلى مهارة طبيبه المعالج، ويقولون إن الشافي هو الله»، ثم علق: «هذا المنحى من التفكير يعطل، على نطاق واسع تفكيرنا العلمي»[1].

من الواضح أن النظرة العلمية عند هذا المفكر ترجع إلى تحديد سبب النصر بالإعداد الجيد، وشفاء المريض إلى مهارة الطبيب، وهي فعلاً من الأسباب ولا اعتراض عليها عند أهل السنة، وإن كان يوجد بعض طوائف المسلمين يقولون بمذهب الجبرية وينكرون الأسباب. وقد تظهر علوم تنجح في تحديد هذه الأسباب فنرجع الفضل إلى هذا العالم أو ذاك في كشفه للأسباب، ولكن هل هذه النظرة العلمية تتعارض مع إعادتها إلى الرب سبحانه، الذي بيده كل شيء، وهو الفعال لما يريد؟ نعم توجد معارضة لو افترضنا أن هناك من ينكر الأسباب، مع أن العلم عمدته على السببية، فيقع التعارض، وعندها يقوم من

---

(١) انظر: طريقنا إلى الحرية، د. زكي نجيب ص٣٨ ـ ٣٩.

توهم هذا التعارض بطلب الحل. ولكن أهل السنة يرون أن الأسباب مؤثرة في مسبباتها مباشرة، لكن من الذي جعلها مؤثرة؟ إنه الله سبحانه، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأما أهل الهدى والفلاح... فيؤمنون بأن الله خالق كل شيء وربه ومليكه، ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وهو على كل شيء قدير، أحاط بكل شيء علماً، وكل شيء أحصاه في كتاب مبين». إلى أن قال: «ومع هذا لا ينكرون ما خلقه الله من الأسباب، التي يخلق بها المسببات، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾ [الأعراف: ٥٧] وقال ـ تعالى ـ: ﴿يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ﴾ [المائدة: ١٦] وقال ـ تعالى ـ: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦]، فأخبر أنه يفعل بالأسباب. ومن قال يفعل عندها لا بها، فقد خالف ما جاء به القرآن، وأنكر ما خلقه الله من القوى والطبائع، وهو شبيه بإنكار ما خلقه الله من القوى التي في الحيوان التي يفعل الحيوان بها مثل قدرة العبد. كما أن من جعلها هي المبدعة لذلك فقد أشرك بالله، وأضاف فعله إلى غيره، وذلك أنه ما من سبب من الأسباب إلا وهو مفتقر إلى سبب آخر في حصول مسببه، ولا بدّ له من مانع يمنع مقتضاه إذا لم يدفعه الله عنه، فليس في الوجود شيء يستقل بفعل شيء إلا الله وحده»[1]، وبمثل هذا القول المبني على الفهم والعلم بالوحي يقع التوفيق ويسقط التعارض، فليجتهد علماء العلوم المختلفة في اكتشاف الأسباب لكن دون أن تُجعل هي الفاعلة وحدها.

توجد في المثالين بعض الإشكالات التي تحتاج إلى تصحيح، فإن قوله بحضور الملائكة قول يحتاج إلى دليل، فإن الناس ربما يتساهلون في القول بهذه الأمور المغيبة، وهي من الأمور التي لا تُعلم في الغالب إلا بالوحي، وليس حضورها مما ينفي الأسباب، كما أن القول بأن الشافي هو الله سبحانه لا يعني إنكار السبب من مهارة الطبيب أو القوة المؤثرة الموجودة في الدواء، فكل سبب مؤثر في حصول مسببه ولكن كل سبب مفتقر إلى سبب آخر.

إن الروح العلمية التي يدعو إليها المؤلف هي مما يتعارض مع الدين؛ لأنه

---

(١) التدمرية، لابن تيمية ص٢٠٩ ـ ٢١١، بتحقيق محمد السعوي.

يريد النظر فقط في الأسباب وإغفال النظر في مسبب الأسباب، وفي مدبر الكون والفعال لما يريد سبحانه، فأين التوفيق الذي يطرحه في مشروعه؟ بينما النظرة الصحيحة في حقيقة الموقف الديني وموقف أهل العلوم يظهر منها عدم وجود تعارض، فهي تثبت السبب وتحث على معرفته، ونسبة المُسبَّبات إليه، مع إدراك عدم خلو سبب من مؤثر، وافتقاره دائماً إلى سبب آخر، وأن كل ذلك لا يتعارض مع الإيمان بتقدير الله سبحانه لها.

ومن نظر في أغلب ما يعرضه أهل الفكر مما يزعمونه تعارضاً بين الدين والعلم يجده يدخل في مبحث السببية[1]، وذلك أن العلوم في الغالب إنما هي في النهاية البحث عن قانون أي عن سببية، فيُقصر أهل العلوم في الاكتفاء بما اكتشفوه من سبب، ويقصر بعض أهل الدين بنفي هذا السبب، فيُظن بأن هناك تعارضاً، أو يُظن أن أهل الدين عندما يربطون كل شيء بالله سبحانه أنهم ينكرون الأسباب، وكيف ينكرونها والرب سبحانه هم من أخبرنا بوجودها. فليكتف أهل العلوم في بحثهم بإدراك الأسباب الظاهرة ولكن لا ينكروا وجود مسبب الأسباب وخالقها ومدبرها، والغالب أنهم لا ينكرونها، وإنما يقع الإنكار من أهل المذاهب الفكرية، وهو أوضح مع تلك التي اتخذت موقفاً معادياً من الدين، وهو أبرز ما يكون في الماديين والوضعيين بسبب إلحاد الكثير من زعمائهم، وقد سبق ذكر قول «نيوتن» أحد أهم علماء العصر الحديث في الفيزياء من «أن الكون لا يمكن أن يعمل دون وجود إله»[2].

كانت الوقفة مع أحد أبرز النماذج الفكرية المعاصرة، توقفت معه؛ لأنه يرتبط بمذهب فكري له صلة كبيرة بالعلوم، وهو المذهب الوضعي، وقد اجتهد صاحب هذا المذهب في رفع شأن العلم وأحسن في ذلك، ولكنه وقع في الغلو عندما جعله الممثل الوحيد للحقيقة، وجعله الوحيد الذي يملك جواز الدخول إلى العقل بينما الدين مع الأدب والفن في ساحة الوجدان، ولم يفرق بين أن الدين يملك أخباراً وحقائق موضوعية بينما الأدب والفن إنما هما تعبير عن المشاعر، وقد كشف البحث أثر ذلك في جعل الدين في مسار والعلم في مسار،

---

(١) انظر: الفصل الثاني من الباب الثاني، مبحث المعجزة ص١٠٣١.

(٢) اسحاق نيوتن والثورة العلمية، جيل.. ص١٠١.

وما تبعه من منهج للتوفيق بينهما، وإذا كان التصوّر غير صحيح فإن عملية التوفيق تكون من العبث.

ورغم ما يلحظه الباحث من أشياء جيدة في فكر هذا المفكر إلا أن أثر التصورات الفاسدة أفسدت عليه مشروعه الفكري، وهو يبقى أحسن حالاً من الصنف الثاني الذي لم يُظهر أي اعتبار للدين، بل انخرط في اجترار مقولات إلحادية، بينما هذا المفكر الوضعي قد اجتهد في التحليل والنقد لكثير من الأوهام والانحرافات في عصرنا وأمتنا ولكن جهله بالإسلام الذي اعترف بأنه لم يقرأ فيه إلا في سن متأخرة جعله يتحرك بغشاوة فكرية أفسدت مشروعه الفكري، وجعلته يصب في خدمة التغريب والوجهة العلمانية.

النموذج الثاني: اللاتوفيقي:

يتبنى أصحاب هذا النموذج موقفاً عدائياً فجاً من الدين، ويرفعون تبعاً لذلك دعوى التعارض لأقصى حدٍ ممكن، ولا يتبنون من الفكر الغربي إلا ما يعارض الدين، فإن ظهر رمز فكري غربي له رؤى يُشتم منها الاقتراب من الدين هاجموه تبعاً لمهاجمة من ينتمون لهم من الغربيين، لا تظهر عندهم حالة التعارض إشكالاً معرفيّاً يحتاج إلى بحث ومعالجة، وإنما أداة في صراعهم مع الدين، ولهذا نجدهم يركزون على إسرائيليات موجودة في كتب التفسير أو أحاديث موضوعة أو أقوال شاذة أو حتى نصوص من المتشابه الذي حقه الرد إلى المحكم، وفي المقابل يتوسعون في الاغتراف من الثقافة الغربية بما في ذلك ما يُعارض الدين، بحجة أن ما ينتمي إلى الحضارة الغربية فهو ينتمي إلى العلم.

ينتمي مجموعة من أفراد هذا النموذج إلى الاتجاهات اليسارية التي عرفها العالم الإسلامي من خلال الأحزاب الشيوعية وغيرها، ومن لم يكن منتمياً لهم فقد استفاد منهم فيما يتعلق بمعارضة الدين؛ ذلك أن الاتجاهات اليسارية جعلت من أصولها تحطيم الدين، وكوّنت بذلك تراثاً كبيراً، أصبح كل كاره للدين يغترف منه وإن لم ينتسب إلى هذا التيار، وقد برز الموقف اليساري بعد أن تبنت مجموعة من الأحزاب العربية الاشتراكية وازداد حماسها لغيها مع ظهور الصحوة الإسلامية.

أذكر أربعة أمثلة، أولها ماركسي «د. العظم»، والبقية وإن لم يكونوا كذلك

فإنهم يُعلنون مواقف شديدة على الطريقة الماركسية، أولهم متعصب للعلمانية ومحارب للموقف الديني «د. زكريا»، والثاني يعطي صورة لأساليب التلاعب دون أن يكون هناك مضمون فكري «د. عيد»، والثالث يمثل المرحلة الأخيرة من الأفكار المتعلمنة تحت شعار الليبرالية «د. النابلسي».

المثال الأول: صاحب دعوى المعارضة المطلقة «الماركسي»:

هذا هو حال الماركسيين، ولا شك أن هناك تعارضاً مطلقاً، فلا يوجد أي إمكانية التقاء بين الإلحاد والإيمان، وتبعاً لذلك فهو يذهب بالدعوى إلى أقصى درجات الغلو دون أن يُقدم أي دليل، فيستخدم الألفاظ العامة ويتبنى أفكاراً مريضة ويجعلها دليلاً على التعارض، فإن بحثت عن شيء من العلوم التي معه فلا تجد شيئاً.

يعترض على وجهة النظر «السائدة» التي ترى أن النزاع بين الدين والعلم نزاع ظاهري ويرى العكس «إن الدين، كما يدخل في صميم حياتنا وكما يؤثر في تكويننا الفكري والنفسي، يتعارض مع العلم ومع المعرفة العلمية قلباً وقالباً، روحاً نصاً»، ثم يتحدث عن الإسلام: «يحوى الدين الإسلامي آراء ومعتقدات تشكل جزءاً لا يتجزأ منه عن نشوء الكون وتركيبه وطبيعته، عن تاريخ الإنسان وأصله وحياته خلال العصور. وليس من الضروري أن نشدد بأن هذه الآراء والمعتقدات تتعارض تعارضاً واضحاً وصارخاً مع معلومتنا العلمية عن هذه المواضيع بالذات»[1]، وهذا النوع يمكن أن نسميه تعارض الموضوعات، وهناك تعارض المنهج الذي يقول عنه: «إن الخلاف والنزاع بينهما يجريان إلى أعمق من ذلك بكثير عندما يمسان مشكلة المنهج الذي يجب اعتماده في الوصول إلى قناعاتنا ومعارفنا في هذه المواضيع المذكورة، والطريق التي يجب أن نسلكها للتيقن من صدق هذه القناعات أو كذبها. إن الإسلام والعلم في هذا الأمر على طرفي نقيض»، فمصدر الأول هو النقل بينما الثاني يعتمد على الملاحظة والاستدلال[2].

ثم يتحدث عن رؤية فيورباخية ماركسية حول الإشكالية فيقول: «هناك تشابه

---

(١) نقد الفكر الديني، د. صادق العظم ص١٥.

(٢) نقد الفكر الديني ص١٥ ـ ١٦.

بين الدين والعلم في أن كليهما يحاول أن يفسر الأحداث وأن يحدد الأسباب، إن الدين بديل خيالي عن العلم»، إلى أن قال: «إن محاولة طمس معالم النزاع بين الدين العلم ليست إلا محاولة يائسة للدفاع عن الدين»[١].

تعطي هذه الشواهد صورة عن التصور الماركسي، وهي تصح لو وضع مكان العلم مصطلح الماركسية، ولا سيّما رؤيتها حول الدين الحق. إن العبارات المستخدمة لتَدُل على ذلك، مثل: يتعارض قلباً وقالباً، نصاً وروحاً، ومثل: تعارضاً واضحاً وصارخاً، ومثل: إنهما في طرفي نقيض، ومثل: إنه خيالي. لو كان هذا التعارض بكل هذا الوضوح المزعوم لما رأينا من أصحاب هذه العلوم في الغرب من يرفضه، ويرى بعدم وجود التعارض، ولما رأينا الكثير من عقلاء المسلمين وأذكيائهم قد درسوا هذه العلوم في الغرب، ولم يصلوا إلى ما وصل إليه الماركسي وأمثاله، فكل هذه الجمل من التلاعب اللغوي بالكلمات التي لا حقيقة لها إلا عند من يرى بأن الماركسية هي علمية وحقائقها من الأمور المسلمة.

من الأمثلة التي يكررها المثبتون للتعارض: «وجود الكون ووجود الإنسان»، وهما مثلان أثيران عند أهل هذا الاتجاه، وهما المثلان اللذان تُركز عليهما المادية لإنكار الدين بحجة مخالفته للعلم فيهما، حيث عرف القرن التاسع عشر في أوروبا نجاحاً للتيار المادي الذي أراد إثبات أزلية الكون وأبديته معتمداً على نظرية «نيوتن»، وأنه يمكن تفسير ميكانيكيته بقوانين تُقْصي حاجة العالم إلى افتراض وجود خالق مدبر وحافظ للكون، وكما يقول «لابلاس»: «بأن الله فرضية لست في حاجة إليها»، مع أن «نيوتن» نفسه الذي تعتمد عليه ماديتهم لا يقول بهذا القول، إلا أن الفيزياء الحديثة أصبحت تختلف عن النظرة المادية الميكانيكية للكون، فما بقي يُصرّ على النظرة المادية إلا الماركسيين وأمثالهم.

وبالمثل ـ فإن مادية القرن التاسع عشر ـ تعززت بنظرية داروين حول الإنسان، مفترضة أسبقية المادة وأنه بالصدفة ظهرت خلية في طينة ما، وعبر ملايين السنيين تطورت إلى هذا الإنسان العجيب، فمن السخافة جعلها نداً لما جاء به الدين، لهذا جاء من الداروننيين أنفسهم من أثبت أن الإنسان خلق مستقل

---

(١) المرجع السابق ص١٧.

أو له وجود مستقل، قد تكون الدارونية القديمة أو المطورة جزء من علم الأحياء الحديث، ولكن هناك في المقابل تيار علمي غير مقرّ بهذه النظرية، فضلاً عن وجود تيار ثالث يرى إمكانية رفع التعارض بين الدين والدارونية. والمقصود هنا بأن من يرى التعارض بين الدين والعلم في وجود الإنسان إنما هم الماديون باعتمادهم على نظرية داروين في صورتها القديمة، ويُغفلون ما سوى ذلك، وهذا ليس لقناعة علمية؛ فإن «العظم» وأمثاله ليسوا من علماء الأحياء حتى نقول بأنه أخذ النظرية عن قناعة، فإذا كان الأمر كذلك فلما يقال بالتعارض مع أن هناك من طورها بحيث تقترب من الدين، وهناك من رأى إمكانية التوفيق بينها وبين الدين، وهناك من يعتقد عدم صحتها ولكنه يعزي المشكلة إلى أن البديل لها هو الاعتراف بالخلق وهذا ما يرفضه العلم بسبب تمكن بعض الملحدين من زمامه[١]. يكشف لنا مثل هذا التصرف البعد الأيدلوجي الذي غلب على البعد المعرفي، المادية هنا تطغى على العلمية، فكُره الدين أعمى أبصارهم وجعلهم يتحمسون لكل ما يعارضه.

فمن **النوع الأول**: ينبه هذا الماركسي بأنه سيتوجه «إلى مثال يبين بجلاء كيف يقودنا البحث العلمي إلى قناعات وتعليلات تتنافى مع المعتقدات الدينية...»، ثم ذكر بأن «القارئ يعرف التعليل الإسلامي التقليدي لطبيعة الكون ونشأته ومصيره: خلق الله هذا الكون في فترة معينة من الزمن بقوله كن فكان»، ثم ذكر «حادثة طرد آدم وحواء من الجنة»، وذكر أن الله «يتدخل من وقت لآخر في نظام الطبيعة فتكون المعجزات، أما الطبيعة فقد حافظت على سماتها...».

(أما النظرية العلمية حول الموضوع ذاته فلا تعترف بالخلق من لا شيء، ولا تقر بأن الطبيعة كانت من البداية كما هي عليه الآن»، ثم انتقل فجأة ليؤكد هذه النظرة العلمية بما نقله عن فيلسوف ملحد مشهور، فقال: «لقد عبر الفيلسوف والعالم الإنكليزي المعاصر برتراند رسل عن هذه النظرة العلمية في قطعة أدبية جميلة»، ثم ساقها في ما يقرب من صفحة ثم قال: «هذا المقطع الذي كتبه رسل يلخص لنا بكل بساطة النظرة العلمية الطبيعية للقضايا التالية: نشوء الكون وتطوره، نشوء الحياة وتطورها، أصل الإنسان ونشأته وتطوره، نشوء

---

(١) سبق الحديث عن شيء من ذلك في الفصل الثاني من الباب الثاني ص١٠١٤.

الديانات والعبادات والطقوس وتطورها، وأخيراً يشدد على أن النهاية الحتمية لجميع الأشياء هي الفناء والعدم ولا أمل لكائن بعدها بشيء، إنه من السديم وإلى السديم يعود»[١]، والنظرة العلمية لا مكان فيها للاعتراف بالغيبيات حتى ولو كان الخالق سبحانه فلا مكان له، وهذا «لابلاس» يقول: «الله فرضية لا حاجة لي بها في نظامي»، وهذا «نيتشه» يعلن موت الإله، وأن الله الذي مات في أوروبا بدأ يحتضر في بقية العالم مع التقدم العلمي[٢].

ينعدم إمكانية النقاش الفكري مع مثل هذا الهذيان، ومع مثل هذه المادية الفجة، ولكن يبقى التأكيد على أهمية التفريق بين «الرؤية المادية» وبين «الرؤية العلمية»، فالرؤية العلمية تبقى عند الظواهر، ولكن عندما تتجاوز ذلك إلى إنكار العلل والغايات فهي تتحول إلى «رؤية مادية ملحدة»، وقد وقع بعض العلماء في ذلك، حيث تجاوزوا ميدانهم إلى ميدان ليس من تخصصهم، فجعلوا ما لم يدل عليه العلم غير علمي حتى الغيبيات، ومثل هذا لا يعد تعارضا مع الدين، المعارض للدين هو ما يثبتون وجوده ويثبتون في الوقت نفسه أنه يعارض الدين، وهذا الذي لم يقل به عقلاء العلماء ـ وهو الذي ينفي وجوده أهل الإسلام ـ فهناك طائفة مهمة من العلماء يرون ضحالة الرؤية المادية، كما أن هناك تيارات فكرية وفلسفية تعادي هذه الرؤية المادية، أما أهل الدين الحق فهم ينظرون فيما يثبت من العلم فلم يجدوا شيئاً في العلم يعارض الدين معارضة معتبرة.

ومن **النوع الثاني**، حول آدم ﷺ، فيقول: «جاء في القرآن مثلاً أن الله خلق آدم من طين، ثم أمر الملائكة بالسجود له فسجدوا إلا إبليس، مما دعا الله إلى طرده من الجنة. هل تشكل هذه القصة أسطورة أم لا؟»، إلى أن قال: «إن كانت هذه القصة القرآنية صادقة صدقاً تاماً وتنطبق على واقع الكون وتاريخه «إنها كلام منزل» لا بد من القول إنها تتناقض تناقضاً صريحاً مع كل معارفنا العلمية، ولا مهرب عندئذ من الاستنتاج بأن العلم الحديث على ضلال في هذه القصة»[٣].

---

(١) انظر: نقد الفكر الديني ص١٨ ـ ١٩.
(٢) انظر: المرجع السابق ص١٩.
(٣) نقد الفكر الديني ص٢٥ ـ ٢٦.

فانظر إلى هذا الهوس المادي في قوله: «تتناقض تناقضاً صريحاً مع كل معارفنا العلمية» مع أن بعض الداروينيين يرون بأن الإنسان له وجود مستقل، كما أن هناك من العلماء من يعارض هذه النظرية، فضلاً عن وجود الكثير من المفكرين يرفضونها، فأين نجد لقوله: «كل معارفنا العلمية» مكاناً نضعه فيه؟

أما إذا كان مقصده قصة خلق آدم، فإنها أمر لم يكن ليُعلم إلا بخبر الصادق، وهو أمر لم يأت إلا عن طريق النبوات، ولذا فيقال هل يوجد في العلم ما ينفيها؟ أما قولهم إنه لم يدل عليها، فقد سبق بأن عدم دلالة العلم على شيء لا يعني عدم صحته، فإن العلم له حدود من جهة كما أنه يتطور من جهة أخرى، ومع ذلك فإذا جاءنا شيء من الغيبيات ولا يوجد عليه دليل استقرائي أو استنباطي، فإننا نبحث عن صحة الخبر، وخلق آدم ﷺ مما تواتر ذكره عند أهل النبوات.

والخلاصة أننا مع هذا المثال لا نجد «العلم» حتى نبحث عن حقيقة تَعَارُضه مع الدين وإنما نجد «المذهب المادي» في صورته الإلحادية الفجة. ولا شك بأن التعارض بين الدين والرؤية المادية الإلحادية قائم إلى أقصى حدوده، بل إن كثيراً من أهل العلوم يعارضون المذهب المادي إلى أقصى الحدود فمن باب أولى أهل الدين.

المثال الثاني: على دعوى تعارض الإطار والتشريع والتعصب للعلمانية:

يعد الدكتور «فؤاد زكريا» أحد الرموز الفكرية العربية المعاصرة، وهو من المدافعين بقوة عن العلمانية، والمجادل بقوة للصحوة الإسلامية حول مشروعها الإسلامي، وهو ذو صلة بفلسفة العلوم، وله جهود مميزة فيها، إلا أن تعصبه للعلمانية أعماه عن الحق، ومع صلته بالعلم عبر الفلسفة فهو لم يقدم شيئاً حقيقياً يؤكد إشكالية التعارض بين الدين الحق والعلم الصريح، وتحرك عوضاً عن ذلك في مستوى التعارض بين الإطار الإسلامي والإطار العلماني، أو في مستوى الجانب العملي والتشريعي.

نجده في المستوى الأولى ـ وفي أثناء خصامه مع الصحوة الإسلامية ـ ناقداً قولها بأن الغرب عرف الصراع بين الدين والعلم فاحتاجت للعلمانية بخلاف الإسلام، ويردّ بأن ذلك الصراع وقع عندنا أيضاً. ونتوقع أن يذكر شواهد

صحيحة على تعارض حقيقي بين الإسلام والعلم وتتفاجأ بتحويله المسار إلى جانب آخر، فيقول بأنه وقع عندنا «تصادم بين الدين والعلم في ظل الحضارة الإسلامية. فماذا يقول هؤلاء عن المحن التي ألمت بالمعتزلة، وابن رشد، والسهروردي، والحلاج، على سبيل المثال؟»، ويُعد هذا شاهداً من القديم، ويضيف شاهداً معاصراً فيقول: «ماذا نقول عن الاضطهاد الذي ألحقه رجال الدين، أو مؤسسة الأزهر، بطه حسين، وعلي عبد الرازق، ومحمد أحمد خلف الله، وكثير غيرهم من المفكرين»، ثم قال: «قد يقال إن الحالات السابقة تتعلق بشخصيات كانت تتحدى مبادئ دينية أساسية، وكان الصدام معها محتوماً. ومع عدم اعترافنا بصحة هذا الدفاع، فإنا سنجد الوضع مماثلاً في تعامل رجال الدين الإسلامي مع كثير من النظريات العلمية والفكرية الحديثة. فما زال دارون وفرويد حتى اليوم موضوعين في القائمة السوداء، لدى جميع المفكرين الإسلاميين، ولا سيّما رجال الدين منهم، وما تزال تعاليمهما ونظرياتهما تُلعن كل صباح ومساء على أيدي أشخاص لم يقرؤوا عنهما إلا ما كتبه شركاؤهم في الفكر. بل مجرد الإشارة إلى اسميهما، ومعهما اسم ماركس بالطبع، يُعد من المحرمات في أكثر البلاد تمسكاً بالتعاليم الشكلية للإسلام»[1]، وأقف مع هذا النص:

١ ـ كنا نتوقع أنه سيذكر أمثلة على التصادم بين «الدين والعلم» فإذا هو ينقلنا إلى صراعات اجتماعية وسياسية وفكرية لا علاقة لها بميدان العلم، وكان الأولى الوقوف مع الدعوى دون الالتفاف عليها، فقد وجدنا أنفسنا أمام أسماء أشخاص وليس أمام علوم ونظريات حقائق. كان الصراع في أوروبا واضحاً في ميدان العلم قبل طرح العلمانية، بين دين محرف وعلوم جديدة، فهي نظرية علمية تنتمي للعلم سواء كانت صحيحة أو خاطئة أو مجرد إجراء نظري، المهم أنها تنتمي لميدان العلم، وهذا لا نجده في الأمثلة التي ذكرها من العالم الإسلامي، فلا أحد ينتمي إلى العلوم الرياضية الاستنباطية أو العلوم الطبيعية التجريبية وإنما هي أسماء في ميدان الفلسفات والأفكار.

كما أن الأسماء العربية المعاصرة لا يُسلم له بحصول اضطهاد في حقهم،

---

(١) الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، د. فؤاد زكريا ص٦٧.

إذا توحي العبارة بصنوف التعذيب والحرمان والسجن والقتل والوحشية التي عرفتها أوروبا، بينما هو نزاع فكري على الصحف، وفي الحياة الثقافية مما يوجد في كل مكان. أيضاً أين هو الاضطهاد مع تلك المكاسب الكبيرة التي حصل عليها هؤلاء والمناصب العالية التي ارتقوها؟

٢ ـ أما الاتهام بوجود تصادم بين الدين والعلم بسبب الموقف السلبي للمفكرين الإسلاميين مع دارون وفرويد وماركس والتعامل السلبي لرجال الدين الإسلامي «مع كثير من النظريات العلمية والفكرية الحديثة»، فإن هذا الموقف السلبي لا علاقة له بموضوع العلاقة بين الدين والعلم، فهو صراع على مستوى الأفكار وليس على مستوى العلم، فإن «دارون وفرويد وماركس» ليسوا هم العلم، وإنْ انتمى نشاط بعضهم إلى العلم، فليس من واجب المسلمين إدخال كل ما صادفوه من الأفكار والعلوم أو التوافق معها، قد يصح هذا في أمة لا دين لها ولا تاريخ لها ولا هوية لها، وقد يصح في أمه لا يوجد لديها ما تزن به ما حولها. فليس كل ما ظهر في الغرب يجب علينا اتباعه ـ حتى وإن انتمى لمجال العلم ـ إلا بعد تمحيصه والتأكد من حاجتنا إليه، وعند الصحوة الإسلامية ـ التي يخاصمها الكاتب ـ من المتخصصين في العلوم ما يؤهلها لإبداء الرأي في «فرويد» و«ماركس» وغيرهم، كما أن الأمة الإسلامية عموماً فيها من أهل العلوم ما يؤهلهم لبيان المناسب من غير المناسب، وليست خصومتهم مع أفكار «ماركس» و«فرويد» خصومة مع العلم وإنما مع موقفهما الإلحادي، فإنهم يرون بأن نشاطهما العلمي يصل لنتائج غير علمية مثل قولهما بأن الدينَ وهمٌ وخرافة وخطر على البشرية، ثم تبحث عن سند علمي لدعواهما فلا تجد، عندها تعلم بعدها عن العلم. فمن الطبيعي أن يقع التصادم والتعارض بين الفكر الإسلامي والفكر الماركسي مثلاً، ولكن هذا لا يُعد من التعارض بين الدين والعلم.

ننتقل إلى مستوى آخر ـ الثاني ـ من التعارض يدّعيه الكاتب بين الدين والعلم، وهو التعارض العملي فيقول: «قد يقال أيضاً إن تلك النظريات كانت تنطوي على نتائج تهدد القيم تهديداً خطيراً، ولكن، حتى لو صح هذا الدفاع، فماذا نقول عن كشوف علمية محايدة لم تكن تستهدف المساس بالدين من قريب أو بعيد، كالهندسة الوراثية وأطفال الأنابيب؟ إن أمثال هذه الكشوف ما زالت تحتاج إلى مباركة هيئات دينية عليا قبل أن تصبح مشروعة في المجتمع

الإسلامي...»[١]، فتحمس الكاتب للعلمانية جعله ينفر من كل إطار إسلامي لحياة المسلمين، فإنه في كل مكان لا بد من إطار، وكل المجتمعات البشرية لا تعيش دون قيم وثقافة ونظام وأخلاقيات وتشريعات تحيط أي نشاط له صلة بالمجتمع، فهناك فرق بين الجانب العلمي وتطبيقاته، والأمران يحاطان بالتوجيه في الإطار الإسلامي، فرائد المسلم وموجّهه هو الدين، وهو لا يجد نفسه إلا في البحث عن حكم الله سبحانه والامتثال له. فهذا النوع لا يدخل في باب التعارض بين الدين والعلم، وإنما هو في حاجة إلى تشريع، وشريعتنا هي الإسلام، فما كان موافقا للإسلام قبلناه وما كان مخالفاً لأوامره ونواهيه من التطبيقات لم نقبل به ويصبح معارضاً للشرع، فليس كل ما صح في العلم تقبله الأمم والثقافات والشرائع فما بالك بشريعة الإسلام الخاتمة، عندها لا يكون حرص المسلمين على الحكم الشرعي من المعارضة للعلم، وإنما هي من باب البحث عن موافقته للشرع، فالعلم هنا صحيح من وجه، ولا ينكر الدين قيامه وتحققه، ولكن ليس كل صحيح بجائز أو نافع؛ لوجود جوانب أخرى تكتمل الصورة بها، فإن الجوانب العملية قد يصح وجهها المادي ولكن لا يصح وجهها الإنساني، كما سبق بيان ذلك في الفصل الثالث من الباب الثاني.

لقد كشف لنا هذا المفكر عن نوعين من دعوى التصادم والتعارض لا حقيقة لهما، حيث جعل التصادم بين الدين والأفكار هو من التصادم بين الدين والعلم، وليس الأمر كذلك، وفي المثال الثاني جعل التطبيقات العملية هي دليل على التصادم، ولا أدري كيف لمفكر مشهور أن يقول بمثل هذا القول وهو يعلم أنه حتى في البلاد العلمانية عندما يراد تطبيق بعض الاكتشافات العلمية فلا بد من تشريع لذلك.

المثال الثالث: مثال على أساليب التلاعب بدعوى التعارض:

تفاجئك بعض دور النشر التغريبية بإخراجها مجموعة من الكتب في طباعة فاخرة ذات مضمون ومحتوى سقيم، ومن ذلك ما تخرجه دار «الطليعة» للدكتور «عبد الرزاق عيد». أقف مع أحد كتبه[٢] حيث أظهرَ فيه دعوى التعارض ودافع

---

(١) الصحوة الإسلامية في ميزان العقل ص٦٨.

(٢) بعنوان: (سدنة هياكل الوهم/ نقد العقل الفقهي (يوسف القرضاوي بين التسامح والإرهاب)، د. عبد الرزاق عيد).

فيه وبقوة على العلمانية، فهو كاتب عنده قدرة على التطويل دون أن يأتي ببينة على دعواه سوى تشكيل الألفاظ بصور مختلفة، فقد خصّ الشيخ «يوسف القرضاوي» بكتاب وجعل نقده ستاراً للدعوة إلى العلمانية. تكلم في القسم الثالث منه على دعوى التعارض، ومن ذلك قوله: «ومن ثمّ فإن أخطر الجهالات إنما تتم باسم العقل والعلم، وأكبر دلائل هذا الجهل المقنّع بالعلم، حديث الشيخ عن عدم التعارض بين «حقائق العلم وقواطع الإسلام، فلا مجال للصراع بينهما كما حدث في ظل أديان أخرى، فالدين عندنا علم، والعلم عندنا دين». إن فكرة عدم التعارض بين الدين والعلم التي طالما يردّدها العقل الفقهي بطمأنينة تدعو للدهشة، وكأنهم يكفي أن يقولوا ذلك حتى تكون الأمور كذلك، كأوليات التفكير السحري، القائم على الحقيقة الكامنة في الكلمات وليس في الواقع...»[1].

نتوقع أن نجد بعد هذا النص الساخن إشكاليات حقيقية مستعصية على الجميع، ومنذرة بتعارض لا حلّ له، وصعوبات تزلزل مقولة الشيخ القرضاوي، ثم نبحث في كل القسم المخصص للموضوع فلا نجد إلا كلمات وجمل مزعجة لا تسمن ولا تغني من جوع، كلها استهزاء وسخرية، ثم تبحث خلفها عن قضايا فكرية جوهرية تستحق النقاش فلا تجد، بل تجد مع السخرية شيئاً من الكذب الذي لا يشك فيه عاقل[2].

يعود بعد صفحات من السباب والشتائم فيقول: «والعجب أن الفقهاء سُعاة بريد السماء من مديري المقدس، لا يفتأون يرددون في كل مناسبة أن الإسلام لا يتناقض مع العلم، مضيفين عبارة «كما حدث في ظل الأديان الأخرى» بحسب تعبير الشيخ»[3]. ونتوقع أن نجد بعد هذا النص أيضاً شيئاً ذا بال التي سيوردها كدلائل، فلا نجد إلا كلاماً قد سبق وقاله في الصفحات السابقة، ثم بعد عدد من المقاطع يتفضل علينا بمثال دليلاً على دعوى التعارض: «أعني قصة نشأة

---

(١) المرجع السابق سدنة هياكل الوهم ص٢٣٣.

(٢) وكمثال ادعاءه بتجويز الشيخ البوطي للأفلام الإباحية على اعتبارها لأجساد صليبية ص٢٣٤، ومع أنه قد خصص أحد كتبه في نقد البوطي (سدنة هياكل الوهم: نقد العقل الفقهي «البوطي نموذجاً»)، وتوقعتُ أن أجد هذا النص موثقاً فيه، فلم أجده.

(٣) المرجع السابق ص٢٣٦.

الكون. فكلها ـ الديانات ـ تتفق حول أن بداية نشأة البشر كانت مع آدم وحواء، ومن ثم فإن عمران الأرض كان نتاج خطيئة آدم وطرده من الجنة، وأن البشرية بكاملها تدفع ضريبة خطيئة آدم هذه التي أغوته بها زوجه حواء، فكانت رفيقته في اللعنة»[1]، هكذا يقول بمثل هذه السخرية والاستخفاف بآدم وحواء ﷺ، فكيف بما هو دون ذلك.

وبعد هذه الفجاجة عاد بعد جولة من الكلام ليتساءل: «أليس جميع الديانات قد رفضت نظرية داروين مثلاً؟ هل الإسلام الذي لا يرى تعارضاً بين العلم والدين «كما حدث في الأديان الأخرى» على حد زعم القرضاوي، أخذ موقفا خاصاً.. واعترف بنظرية داروين...»[2]، وكأن شرط إثبات صحة الإسلام مرتبط بقبولنا لنظرية «داروين»، في حرص منه على الخلط بين الأمور، فهؤلاء لا يفرقون بين الأمور المختلفة، فإن الإسلام إذا وجد حقائق أثبتها العلم وتأكد منها العالَم فلن تجده رافضاً لصحته؛ لأن الإسلام أوجب على أتباعه الاعتراف بالصواب مهما كان، ونظرية «داروين» ليست من الحقائق التي تجبرنا على التوفيق والتسليم بها.

يفضل الكاتب موقف النصرانية عندما انسحبت وتركت العلم، وما مارسته من المكر والدهاء أمام أعنف الأفكار، مثل ما عبر عنه «نيتشه»: «بموت الله» بأن الذي مات هو إله الفلاسفة التجريدي، «فلم تشأ الكنيسة أمام الحقائق العلمية الجبارة في شتى حيزات الوجود الطبيعي والإنساني أن تعود للتشدق بفتاوى قروسطية في رفض هذا وإدانة ذاك، وتكفير خيرة ما أنجبه العقل البشري في القرون الأخيرة كما يفعل مشايخنا الإجلاء..»[3]، وإلى الآن تتواصل الألعاب الكلامية دون أن نجد خلفها أي قضايا تستحق التوقف باستثناء هذا الغلو العلماني الذي لم يتقبله حتى اليهود والنصارى، ثم أتحفنا بعد هذا الهجاء بدليل للدعوى، حيث قام بنقل صفحات من كتاب «صادق العظم»: «نقد الفكر الديني» دليلاً على صحة دعواه، فأصبحت كل هذه المقدمات الكلامية من أجل نقل

---

(١) سدنة هياكل الوهم ص٢٣٧، ولفظة (الديانات) المعترضة من الباحث، وهي مأخوذة من سياق كلامه.

(٢) المرجع السابق سدنة هياكل الوهم ص٢٣٨.

(٣) المرجع السابق ص٢٣٩.

بعض صفحات كتاب العظم، التي هي في النهاية مقولات ماركسية لا علاقة لها بميدان العلم. ومع ما تلْقاه الماركسية من نقدٍ حتى من قبل الماركسيين المتحولين، وعدم القبول للتيار الماركسي في تيارات التغريب الغربي، إلا أن مسألة الطعن في الدين التي قام بها الماركسيون تلقى رواجاً عند المتغربين المعاصرين، وهذا النموذج يتكرر بكثرة، أي النموذج الشتائمي الذي يُكثر من ادعاءات التعارض بين الدين والعلم ثم يُحيلك في النهاية إلى مقولات ماركسية على أنها هي العلم.

المثال الرابع: المثال الليبرالي:

كان المصطلح الغالب في وصف المتغربين في النصف الثاني من الرابع عشر/العشرين: اليسار والحداثة والقومية، ولكن مع انحسار اليسار في العالم، ولا سيّما بعد سقوط الاتحاد السوفيتي طفح على السطح مصطلح الليبرالية ليأخذ بمجموعة من المفكرين القدامى فضلاً من استئثاره بالشباب الجدد. ويبرز الدكتور «شاكر النابلسي» كأحد المنافحين عن الليبرالية والمهتمين بعلمنة المجتمع، أكتفي من هذا المفكر بما أثاره في موضوع دعوى التعارض.

ففي أثناء حديثه عن رؤية ما يسميه باليمين العربي عن العلمانية، وسبب رفضهم لها بأنها نُقلت إلينا ملتبسة بمشاكل غربية لا علاقة لنا بها، والمشكلة هنا بأن الغربي يرى الدين والعلم متضادين متعارضين، بينما وبحسب رأي أهل اليمين فإنهم لا يرون تضادهما ولا اختلافهما، فلماذا تُنقل إلينا بهذه الإشكالية؟.

فجاء «النابلسي» مدافعاً عن صحة رؤية الغربي في دعوى التعارض قائلاً: «ولكن ما تفسير الشواهد الآتية في العالم الغربي المسيحي وفي العالم الإسلامي، التي تشير كلها إلى تعارض الدين مع العلم وتضاد الدين للعلم. وأن كل واحد منهما يسعى لإلغاء الآخر...»[1]، وعندما نبحث عن الشواهد إذا بها الشواهد نفسها التي يكررها أغلبهم، لا جديد فيها، ولا علاقة لها بالعلم، ولا صحة لكونها شواهد على دعوى التعارض، يقذف أحدهم بالدعوى ثم يعيد تكرير الشواهد التي يذكرونها في العادة، وسأذكر بعض ما قاله:

(١) الفكر العربي في القرن العشرين، شاكر النابلسي ٢/ ٢١٠.

١ ـ لماذا قتْل أو طرْد أو تشريد عشرات المفكرين والفلاسفة في تاريخ المسلمين لولا التعارض بين رجال الدين ورجال العلم[١].

٢ ـ لماذا ترفض الماركسية التي هي بحسب قوله: «تُشكل علمياً نصف التاريخ الحديث الاقتصادي والاجتماعي والسياسي للبشرية»، فهذا عنده من التعارض بين رجال الدين والعلم[٢].

٣ ـ «لماذا ما زال تطبيق المناهج العلمية الغربية المختلفة على التاريخ الإسلامي وشواهده وآلياته وكيفية كتابته ومصادره وإخضاع هذا التاريخ للحفر والتفكيك والتأويل والتفسير على ضوء النظريات الإبستمولوجية «المعرفية» الحديثة غير مرغوب فيه وممنوع...»[٣].

وفي باب النظريات العلمية يقول:

١ ـ «لماذا ما زالت بعض المدارس والمعاهد العلمية التي تشرف عليها الكنيسة حتى الآن في الغرب، وخاصة في أمريكا، تمنع تدريس كافة النظريات العلمية التي فيها رائحة معارضة لتعاليم الدين وخاصة ونظرية التطور لداروين...؟»[٤].

٢ ـ «لماذا ما زالت كثير من المدارس في أنحاء مختلفة من العالم العربي تُحرّم وتمنع الكثير من النظريات العلمية التي تعارض نظرية الخلق والتطور التي جاءت في القرآن وعلى رأسها نظرية التطور والنشوء ونظريات فرويد في علم النفس...»[٥].

وفي باب المعارضة الشرعية يقول:

١ ـ لماذا يمنع تدريس علم الجنس لولا التعرض بين رجال الدين ورجال العلم[٦].

---

(١) انظر: الفكر العربي في القرن العشرين ٢/٢١٨.
(٢) انظر: المرجع السابق ٢/٢٢٦.
(٣) المرجع السابق ٢/٢١٨.
(٤) المرجع السابق ٢/٢١٠.
(٥) الفكر العربي في القرن العشرين ٢/٢١٠ ـ ٢١١.
(٦) انظر: المرجع السابق ٢/٢١٦.

٢ ـ لماذا تمنع المرأة من تخصصها في الأمراض التناسلية للرجال ما دامت هذه رغبتها لولا التعارض[١].

هذه أهم الشواهد التي قدمها الكاتب دليلاً على تعارض الدين والعلم، ومن ثم خطأ من قال بعدم وجود التعارض، ويتضح أن متقدمهم ومتأخرهم يكرر الشواهد نفسها بنصّها أو بمعناها أو بنوعها، وأن المقصود الدفاع عن العلمانية وليس البحث عن الحقيقة، ولا يفرقون بين التعارض المعتبر والتعارض الأيدلوجي، والثاني غالب على شواهدهم، وهو تعارض غير معتبر؛ لأنه تعارض غير صحيح، ونحن إنما نتكلم على وجود تعارض حقيقي بين الدين والعلم بالشروط المعتبرة عند العقلاء.

والكاتب هنا لا يعيد التعارض إلى مشكلة بين الدين والعلم، وإنما إلى مشكلة بين رجال الدين ورجال العلم، ورغم أنه يضعها بين رجال المجالين إلا أن الشواهد والسياق يجعلها بسبب من يسميهم رجال الدين، فهم سبب إشكاليه التعارض «ونحن نقول هنا رجال الدين، وليس الدين نفسه لأن رجال الدين بفقههم وتفسيراتهم وتحليلاتهم وبإسقاطاتهم الشخصية الخاصة هم الذين في النهاية يحرمون ويحللون الكثير من المحرمات ويحرمون الكثير من المحللات»[٢]، فإذا رجعنا إلى الشواهد السابقة نجد فيها:

١ ـ التضليل، فقد يشعر القارئ مع الشاهد الأول بأن هناك مجزرة تاريخية ارتكبت في حق العلماء من قبل رجال الدين كما حدث في أوروبا في الصراع بين الكنيسة والعلم، وإن حدث شيء من العقوبة أو الاعتداء على أحد فليس ذلك بسبب ما عنده من علم.

٢ ـ الخلط بين العلم والمذاهب الفكرية، فالماركسية مثلاً أو بعض المناهج الفلسفية التي عرفها الفكر الغربي لا تُعد هي العلم، فالعلم له موضوعاته وله مناهجه، وللفلسفة موضوعاتها ومناهجها، فالرؤية الماركسية حول الدين لا يمكن قبولها مطلقاً ولا علاقة لها بالعلم، كما أن المناهج التاريخية التي تحوّل الإسلام إلى «ظاهرة تاريخية» لا علاقة لها بالسماء والملائكة والوحي والنبوة

(١) انظر: المرجع السابق ٢/٢١٧.

(٢) المرجع السابق ٢/٢١١.

الرسالة لا يمكن قبولها مطلقاً ولا علاقة لها بالعلم. إن ما يدعيه الكاتب هو تعارض حقيقي ولكنه ليس بين الدين والعلم وإنما بين الدين والإلحاد. أما بقايا الأفكار الماركسية التي لا علاقة لها بالدين أو المناهج المعرفية غير الأيدلوجية، فهي كغيرها من المعارف، تقبل الصواب والخطأ وليست هي مما يبحث هنا.

٣ ـ يكرر هؤلاء في العادة نظرية «داروين» أو «ماركس» أو «فرويد»، وقد سبق الكلام عليها، ولكن هنا لفتة ذكرها الكاتب، فإن الغرب وإن منعها في بعض مدارسه لم يمنع ذلك من تقدمه؛ لأن التقدم المادي والمعرفي لا يرتبط بنظرية «داروين» أو «فرويد»، ولذا يكون الامتناع أحياناً عن الشيء؛ لعدم وجود فائدة له أو لعدم تحوله إلى حقيقة علمية، فنظرية «فرويد» خالفها مجموعة من الفرويديين، فما بالك بمدارس أخرى لعلم النفس، وبما أننا أمة مستهلكة للمعرفة، فلماذا نأخذ كل شيء؟ لماذا لا نكتفي بما تحققت صحته وبانت منفعته؟ فضلاً عن أن نرفع ذلك إلى موقع الحقائق الكبرى التي تجد ما يؤهلها لمعارضة الدين!

٤ ـ نجد في النموذج الأخير «تدريس الجنس أو دراسته» موضوعاً لا علاقة له بالتعارض بين الدين والعلم، فالدين هنا لا يعارضها بمعنى إلغاء حقائقها وإنما يوجه الدين إلى أولى الصور بتعلمها وتعليمها، بينما الكاتب هنا يدخل أموراً ـ كغيره ـ لا علاقة لها بمفهوم التعارض الذي يبُرز كإشكالية في المجال الثقافي. فلا يوجد أحد يقول إن هذه المعلومات غير صحيحة، ولكن ما الضوابط لنشرها في المجتمع؟ وكيف يكون ذلك؟ وهي مسألة تختلف كما سبق في الأمثلة السابقة عن دعوى التعارض.

جاء التنويع في الأمثلة؛ لأن كل مدعي للتعارض يبرز الدعوى في سياق، ثم يركز على جانب من الجوانب في دعواه، بينما الآخر يركز على جانب آخر، وثالث يركز على جانب ثالث وهكذا، وإن كانت في نهاية الأمر وعبر تحليلها تعود إلى شواهد محدودة يغلب عليها سياسة التعميم أو الإجمال أو التلبيس، وما قدموه من شواهد في باب العلم قليل، وهو مع ذلك ليس من الحقائق القطعية، وليس مما يترتب عليه تخلّف أمتنا وضعفها. فلماذا يحرص هؤلاء على ما يعارض الدين، ويرون أنه سبيل تقدمنا؟ بينما المجال واسع في العلوم النافعة والصحيحة والمقطوع بصوابها! لماذا لم تتوجه هممهم إلى تصفية الوافد ونقد ما يصطدم بديننا منه؟ لولا

هواهم فيما يُعارض الدين وتأثرهم بمذاهب غربية لا تبالي بالدين!

أليس من المفترض من هؤلاء المطلعين على الأفكار الحديثة والعلوم العصرية وفلسفاتها أن يختاروا لأمتهم: أزكاها وأنفعها وأصوبها، بدل تهافتهم على الظنيات أو على فلسفات لا علاقة لها بالعلم، أو هي مما ينطبق على أديان باطلة وليس على الدين الحق، أو على أفكار مريضة معادية للدين؟ لماذا كل هذا الإصرار على نظريات معينة هي مجال اعتراض حتى داخل ميدان العلم ذاته؟ إن هذه الأسئلة تأتي بحق بعد أن رأينا بأن ما يقدمونه من شواهد على التعارض لا يدل على إشكال معرفي واشتباه منهجي، وإنما عن هوى أو أيديولوجيا قبيحة وصريحة.

المثال الخامس:

لم يسلم مجال علمي أو فكري دخله المتغربون من إثارة التعارض بين الدين والعلم الحديث، مستندين في ذلك إلى نظريات العلم، وقد يصرحون بذلك وقد يفعلون ما هو أخطر من بثّ السمّ دون تصريح، ومن ذلك هذا المثال: فقد أخرج لويس عوض كتاباً حول فقه اللغة العربية بعنوان «مقدمة في فقه اللغة العربية»، واعتمد فيه كثيراً على بحوث المستشرقين التي تعاملت مع اللغة العربية غالباً بانتقاص واضح، وما يهمنا هنا هو ذكر إقحام مشكلة التعارض في باب بعيد عن مشكلة العلاقة بين الدين والعلم، ففي حديثه عن نشأة اللغة العربية مرّ بمسألة ذات علاقة بالموضوع حول إنكار أن تكون أرض اليمن قد عرفت الخصوبة في يوم من الأيام، وانتقل إلى نظريات جيولوجية تثبت وجهة نظره، مع أنه يوجد رأي جيولوجي آخر يثبت مرور أرض اليمن في مرحلة قديمة بخصوبة، وهذا ما نجده من حديث القرآن حول أرض سبأ وما كان فيها من خصوبة، وهو يعترض على القول الثاني ويؤيد الأول، ولا شك أن في هذا نوع من إبداء رأي يخالف ما ورد في القرآن، مع أنها مسألة تحتاج حتى عند القول بالخصوبة لتفسير شرعي يعطي نوعاً من التوضيح عن حدود تلك الخصوبة، وليس هذا مجال بحثها، وإنما المقصود كيف أنه تثار مثل هذه المعارضات للوحي باسم العلم في كل فرصة يجدونها[1].

---

(١) انظر كلامه ص٣٩ من كتابه: مقدمة في فقه اللغة العربية، وانظر: بعض مناقشات =

وفي النهاية يمكن القول أن دعوى التعارض هي أكبر دعوى تاريخية عرفها الفكر البشري، وأن هذه الدعوى تظهر بأشكال مختلفة، وهي دعوى عندما تقام ضدّ الدين الحق ذات نسب بدعوى إبليس عندما امتنع عن السجود مدعياً التعارض فقال: ﴿أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾ [الأعراف: ١٢][(١)]، وما كان من هذا النوع فهو قابل للتجدد ما بقي إبليس، وهو باق إلى قيام الساعة. ومع ذلك فقد يلتبس الأمر على بعض الناس، وعلاج ذلك يكون بالعلم القطعي.

وبعد أن عُرض معنى التعارض وصوره وطرق الناس في التعامل معه، وصور تعامل المتغربين معه، ينتقل البحث إلى دعوى ثالثة حول العلاقة بين الدين والعلم، وهي: دعوى كفاية العلم الحديث لحاجة الإنسان وشموليته بدلاً عن الدين.

= المخالفين له، نفس الكتاب ص١٩ ـ ٢٠، وقد تكونت لجنة وقت طباعة الكتاب ومنعته من التوزيع لما فيه من أخطاء دينية وعلمية، ومن بين الدراسات الموسعة في نقد لويس ما أخرجه محمود شاكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ، بعنوان: أباطيل وأسمار.

(١) انظر: الصواعق المرسلة. . ، لابن القيم ٣/٩٩٨، بتحقيق د. علي الدخيل الله.

المبحث الثالث

دعوى كفاية العلم الحديث لحاجة الإنسان وشموليته بدلاً عن الدين

الكفاية من «كفى يكفي كفاية، إذا قام بالأمر. وفي الحديث: من قرأ الآيتين من آخر سورة البقرة في ليلة كفتاه؛ أي أغنتاه عن قيام الليل، وقيل: تكفيان الشرّ وتقيان من المكروه، وفي قوله سبحانه: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾. معناه أو لم يكف ربك أو لم تكفهم شهادة ربك، ومعنى الكفاية ههنا أنه قد بين لهم ما فيه كفاية في الدلالة على توحيده»[1]. **والشمول** من «شملهم الأمر يشملهم شملاً وشمولاً عمّهم واشتمل عليه الأمر أحاط به»[2].

وبين الكفاية والشمول علاقة، فعندما يكون الشيء كافياً في شيء فهو شامل له، ومن ذلك مزعم المتغربين بأن في العلم الحديث كفاية عن غيره، وفيه غنية، فيكون فيه عموم وسعة تعطي الكفاية. ومشكلة الدعوى هنا زعم أصحابها

---

(١) انظر: لسان العرب، مادة (كفي)، ١٥/٢٢٥، وانظر: القاموس المحيط، الفيروز آبادي ص١٧١٢.

(٢) انظر: القاموس المحيط، مادة (شمل) ص١٣١٩، مع لسان العرب فمنه معنى الإحاطة.

أن العلم الحديث وما فيه من نظريات، وما بني عليه من ثقافة، يُغني عن الدين، ويغطي ما كان يغطيه الدين، مع مزية في العلم لم تكن في الدين، وهو أنه بديل صحيح عن أوهام وخرافات عند الغلاة منهم، أو هو البديل الأنسب لواقع البشرية اليوم بعد تطورها، ويُقلص الدين من مجاله الواسع الذي عُرف به إلى مجال ضيق يتعلق بالروحانيات والقيم عند الأكثر من المتغربين.

ويسمى هذا الاتجاه بـ(العلموية scientism)، ويعرفها «طه عبد الرحمٰن» فيقول: **العلموية** تقابل اللفظ الإنجليزي (scientism) «هي عبارة عن النزعة التي يعتقد أهلها أن العلم قادر على الإحاطة بحقائق الأشياء وعلى النهوض بحل المعضلات التي تواجه العقل الإنساني وعلى تلبية مختلف مطالبه من المعرفة»[١]، ويقول الدكتور «أحمد شوقي»: «العلموية scientism» تعني «القدرة غير المحدودة للعلم على تفسير كل ما في الكون، وبأنه في رأى بعض غلاة العلموية الوسيلة الوحيدة للمعرفة التي تملك الحل السحري لكل مشكلة»[٢]، وكذا عند الدكتور خليل أحمد: (scientism ـ العلموية) «الفكرة المركزية في العلموية هي أن العلم يجب أن يعقب الفلسفة وأنْ يَجُبَّها، وأنّ العلم قادر على إشباع التطلعات الإنسانية كافة»[٣].

بينما المنهج الإسلامي ضد هذه الدعوى، ولا يعترف بها، ويجد فيها هلاكاً للناس لو أخذوا بها، مع الإقرار بأن الإسلام هو منهج حياة شامل، فهو من عند الله سبحانه، العليم الحكيم الخبير، أنزله على خلقه ليستمسكوا به، ويأخذوا به في كل جزء من حياتهم، وأن الدين الحق وحده هو الذي له الشمولية والكفاية، وغيره لا يكون إلا جزئياً يناسب ما وضع له بما في ذلك العلوم البشرية التي يناسب كل علم منها ما يخصه، ولكن في النهاية يأتي الإسلام ليكون حاكماً على الجميع وموجهاً له.

يتفق العقلاء أن الإنسان في حاجة إلى تصورات وأعمال، والإنسان يريد المعرفة والعمل، وهو إما أن يستقل بذاته في ذلك، وهذا مستحيل حتى مع

---

(١) سؤال الأخلاق..، طه عبد الرحمٰن ص١١٣.

(٢) إلا العلم يا مولاي، د. أحمد شوقي ص١٧.

(٣) مفاتيح العلوم الانسانية..، د. خليل أحمد ص٢٩٧.

مزاعم عصر التنوير حول مفهوم التنوير بأنه استقلال الإنسان واعتماده على نفسه وعدم حاجته إلى مصدر خارجي، حيث كان غاية ما عندهم أن تركوا عقولهم تُنظر وتشرع، ثم وجدوا ثمرتها النكدة بعد سنين، مما رفع من صيحات الإعلان بموت التنوير وفشله وتحويله إلى عكس ما زعمه. وقد كان البديل المقترح مع أهل التنوير عن الدين هو العقل، ثم جاء تحوّل مع الوضعية نحو العلم، وغالب التيارات العقلانية إما أن تتحمس للعقل أو تتحمس للعلم، ولكن ثمار الاثنين أتت على عكس ما يأملون أو يزعمون، فأهل التنوير يزعمون قدرة العقل لوحده على الاستقلال بحياة أصحابه، وأهل الوضعية يزعمون قدرة العلم على الاستقلال بحياة البشرية واستغنائها به عن غيره.

كانت هذه الحال مع الفكر الغربي، أما المتغربون فقد انساق أكثرهم مع تلك التيارات وقلدوها، وزاد الأمر شبهة عليهم بأن أعينهم القاصرة لم تنظر في الغرب إلا إلى دنياه، فوجدوها دنيا متقدمة، وأن العلم الحديث وراء كل جانب من جوانب تقدمها، فتوهموا أن الحل في الاكتفاء بهذا العلم وإعطائه خاصية الحاكمية على حياة البشر إن أرادوا حياة سعيدة، فأعجبهم جانب الكمال الحيواني فيها الذي يرتبط بالجسد ومُتَعِهِ من فنون وآداب، وغفلوا عن جانب الكمال الروحاني الذي فقد كثيراً في الحضارة المعاصرة.

ولمناقشة هذه الدعوى أبدأ ببيان شمولية الإسلام وحاجة البشرية إليه، وصورة ذلك، ثم أعرج على الدعوى بتحليلها ونقدها وعرض نماذج منها في الكتابات المتغربة.

الشمولية في الإسلام وحاجة الناس إليه فوق كل حاجة:

يقوم الإسلام على أنه الحاكم لحياة المسلمين فهو من العليم الحكيم الخبير سبحانه، وبما أن الإسلام هو الدين الخاتم، وهو المهيمن على غيره؛ لذا كمل الدين به، وأوجب الله اتباعه، مما يدل أنه يحقق الشمولية والكفاية لما يحتاجه البشر، ومن طلب ذلك في غيره ضل وهلك وأضل وأهلك.

ومما ورد في هذا الباب من الآيات القرآنية الكريمة قوله ـ تعالى ـ: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣].

ووُصف القرآن بأنه «مفصل» كقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَقَدْ جِئْنَٰهُم بِكِتَٰبٍ فَصَّلْنَٰهُ

عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥٢﴾﴾ [الأعراف: ٥٢]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا﴾ [الإسراء: ١٢]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا ۚ وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ ۖ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ ﴿١١٤﴾﴾ [الأنعام: ١١٤]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا كَانَ هَٰذَا الْقُرْآنُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ اللَّهِ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٣٧﴾﴾ [يونس: ٣٧]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ۗ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿١١١﴾﴾ [يوسف: ١١١]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿الر ۚ كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴿١﴾﴾ [هود: ١].

فهذه الآيات وما في بابها تدل على أن التفصيل من رب العالمين، وهذا التفصيل يجعله شاملاً لمطالب البشرية، بحيث تجد ذلك في الوحي إما عاماً أو مفصلاً.

ومن الأدلة قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴿١٣٨﴾﴾ [آل عمران: ١٣٨]، قال ابن كثير: أي القرآن[1].

وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُم ۚ مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ ۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴿٣٨﴾﴾ [الأنعام: ٣٨].

وقوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩].

قال الشاطبي رَحِمَهُ اللَّهُ بعد ذكر بعض الآيات السابقة: «وأشباه ذلك من الآيات الدالة على أنه هدى وشفاء لما في الصدور، ولا يكون شفاء لجميع ما في الصدور إلا وفيه تبيان كل شيء»[2]، ومن تأمل عموماً في ما وصف به القرآن الكريم يعلم علم اليقين بأنه شامل لحياة الإنسان، وأنه لا يغني عنه شيء، وقد ذكر شيخ الإسلام «أصل جامع في الاعتصام بكتاب الله ووجوب اتباعه وبيان الاهتداء به في كل ما يحتاج إليه الناس من دينهم، وأن النجاة والسعادة في

---

(١) انظر: تفسيره لآية آل عمران ص٢٦١.

(٢) الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي ٣/ ٢٧٦، وذلك في المسألة السادسة: القرآن فيه بيان كل شيء...

اتباعه والشقاء في مخالفته». ثم ساق آيات كثيرة، كل آية هي أصلٌ عظيمٌ في الباب أكتفي بواحدة منها، قال ـ تعالى ـ: ﴿فَالَّذِينَ ءَامَنُوا بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِيٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٥٧﴾﴾ [الأعراف: ١٥٧][1]، فالفلاح في الدنيا والآخرة هو باتباع النور الذي أنزل مع الرسول ﷺ، وقد زجر الرب سبحانه من لم يكتف بالكتاب فقال سبحانه: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥١﴾﴾ [العنكبوت: ٥١].

قال الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فليست تنزل في أحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها، قال الله تبارك وتعالى: ﴿الٓر كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَٰتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ﴿١﴾﴾، وقال: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾، وقال: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾، وقال: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَٰبُ وَلَا الْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾﴾»[2].

وقد يَرِدُ على أحدهم كيف يكون هذا القرآن فيه هذا الشمول مع كثرة فروع الحياة وظهور نوازل جديدة ووقائع جديدة؟ وجوابه أن الوحي جاء بقواعد كلية وأصول كلية يدخل فيها كل ما يستجد مما يحتاج إلى تشريع، وفي هذا يقول الشاطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: «تعريف القرآن بالأحكام الشرعية أكثره كلي لا جزئي؛ وحيث جاء جزئياً فمأخذه على الكلية، إما بالاعتبار أو بمعنى الأصل، إلا ما خصه الدليل مثل خصائص النبي ﷺ»[3]، ويقول أيضاً حول قوله ـ تعالى ـ: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ المراد منه إكمال الكليات «فلم يبق للدين قاعدة يحتاج إليها في الضروريات والحاجيات أو التكميليات، إلا وقد بينت غاية البيان»[4].

---

(١) انظر: الفتاوى، ١٩/٧٦ ـ ٨١، وانظر: مفتاح دار السعادة، ابن قيم الجوزية ٢/٢ وما بعدها، الإسلام يتحدى، وحيد الدين خان ص١١٠، العقيدة الإسلامية، عبد الرحمن الميداني ص٢٧١، رسالة التوحيد، محمد عبده ص٤٧ ـ ٥٧.

(٢) الرسالة ١/٢٠، تحقيق الشيخ أحمد شاكر.

(٣) الموافقات ٣/٢٧٤.

(٤) الاعتصام، للشاطبي ص٤٧٧، وانظر: الشمول..، السفياني ص١٤٥.

وفي قوله - تعالى -: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣] يقول ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «هذه أكبر نعم الله ﷻ على هذه الأمة حيث أكمل - تعالى - لهم دينهم، فلا يحتاجون إلى دين غيره، ولا إلى نبي غير نبيهم، صلوات الله وسلامه عليه؛ ولهذا جعله الله خاتم الأنبياء، وبعثه إلى الإنس والجن، فلا حلال إلا ما أحله، ولا حرام إلا ما حرمه، ولا دين إلا ما شرعه، وكل شيء أخبر به فهو حق وصدق لا كذب فيه ولا خُلْف، كما قال - تعالى -: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾ [الأنعام: ١١٥]؛ أي: صدقاً في الأخبار، وعدلاً في الأوامر والنواهي، فلما أكمل الدين لهم تمت النعمة عليهم؛ ولهذا قال - تعالى -: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ أي: فارضوه أنتم لأنفسكم، فإنه الدين الذي رضيه الله وأحبه وبعث به أفضل رسله الكرام، وأنزل به أشرف كتبه»[1].

وأجد نفسي مضطراً في بابٍ له أهميته كهذا الباب أن أنقل مقطعين طويلين معبرين عن الموضوع وتشفع أهميتهما لطولهما:

أولهما: عن شيخ الإسلام ابن تيمية حيث قال: «قاعدة نافعة في وجوب الاعتصام بالرسالة، وبيان أن السعادة والهدى في متابعة الرسول ﷺ، وأن الضلال والشقاء في مخالفته، وأن كل خير في الوجود - إما عام وإما خاص - فمنشؤه من جهة الرسول، وأن كل شر في العالم مختص بالعبد فسببه مخالفة الرسول أو الجهل بما جاء به، وأن سعادة العباد في معاشهم ومعادهم باتباع الرسالة.

والرسالة ضرورية للعباد لا بد لهم منها، وحاجتهم إليها فوق حاجتهم إلى كل شيء. والرسالة روح العالم ونوره وحياته فأي صلاح للعالم إذا عدم الروح والحياة والنور؟

والدنيا مظلمة ملعونة إلا ما طلعت عليه شمس الرسالة، وكذلك العبد ما لم تشرق في قلبه شمس الرسالة ويناله من حياتها وروحها فهو في ظلمة؛ وهو من الأموات قال الله تعالى: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِي بِهِۦ فِي ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِي ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾ [الأنعام: ١٢٢]، فهذا وصف المؤمن

(١) تفسير ابن كثير آية المائدة ص٣٨٤.

كان ميتاً في ظلمة الجهل فأحياه الله بروح الرسالة ونور الإيمان وجعل له نوراً يمشي به في الناس، وأما الكافر فميت القلب في الظلمات.

وسمى الله تعالى رسالته روحاً، والروح إذا عدم فقد فقدت الحياة قال الله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَاۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَاۚ﴾ [الشورى: ٥٢]، فذكر هنا الأصلين وهما: الروح والنور، فالروح الحياة والنور النور»، إلى أن قال: «فإن الله سبحانه **جعل الرسل وسائط** بينه وبين عباده في تعريفهم ما ينفعهم وما يضرهم، وتكميل ما يصلحهم في معاشهم ومعادهم، وبعثوا جميعاً بالدعوة إلى الله، وتعريف الطريق الموصل إليه، وبيان حالهم بعد الوصول إليه.

فالأصل الأول يتضمن إثبات الصفات والتوحيد والقدر وذكر أيام الله في أوليائه وأعدائه، وهي القصص التي قصها على عباده، والأمثال التي ضربها لهم.

والأصل الثاني يتضمن تفصيل الشرائع والأمر والنهي والإباحة، وبيان ما يحبه الله وما يكرهه.

والأصل الثالث يتضمن الإيمان باليوم الآخر؛ والجنة والنار؛ والثواب والعقاب.

وعلى هذه الأصول الثلاثة مدار الخلق والأمر، والسعادة والفلاح موقوفة عليها، ولا سبيل إلى معرفتها إلا من جهة الرسل؛ فإن العقل لا يهتدي إلى تفاصيلها ومعرفة حقائقها، وإن كان قد يدرك وجه الضرورة إليها من حيث الجملة»، إلى أن قال: «والرسالة ضرورية في إصلاح العبد في معاشه ومعاده، فكما أنه لا صلاح له في آخرته إلا باتباع الرسالة، فكذلك لا صلاح له في معاشه ودنياه إلا باتباع الرسالة؛ فإن الإنسان مضطر إلى الشرع؛ فإنه بين حركتين: حركة يجلب بها ما ينفعه؛ وحركة يدفع بها ما يضره.

والشرع هو النور الذي يبين ما ينفعه وما يضره، والشرع نور الله في أرضه وعدله بين عباده وحصنه الذي من دخله كان آمنا.

وليس المراد بالشرع التمييز بين الضار والنافع بالحس؛ فإن ذلك يحصل للحيوانات العجم؛ فإن الحمار والجمل يميز به بين الشعير والتراب، بل التمييز

بين الأفعال التي تضر فاعلها في معاشه ومعاده كنفع الإيمان والتوحيد؛ والعدل والبر والتصدق والإحسان؛ والأمانة والعفة...»، إلى أن قال: «ولولا الرسالة لم يهتد العقل إلى تفاصيل النافع والضار في المعاش والمعاد فمن أعظم نعم الله على عباده وأشرف منة عليهم: أن أرسل إليهم رسله؛ وأنزل عليهم كتبه؛ وبين لهم الصراط المستقيم.

ولولا ذلك لكانوا بمنزلة الأنعام والبهائم بل أشر حالاً منها، فمن قبل رسالة الله واستقام عليها فهو من خير البرية، ومن ردها وخرج عنها فهو من شر البرية، وأسوأ حالاً من الكلب والخنزير والحيوان البهيم»، إلى أن قال: «وليست حاجة أهل الأرض إلى الرسول كحاجتهم إلى الشمس والقمر؛ والرياح والمطر، ولا كحاجة الإنسان إلى حياته؛ ولا كحاجة العين إلى ضوئها والجسم إلى الطعام والشراب؛ بل أعظم من ذلك؛ وأشد حاجة من كل ما يقدر ويخطر بالبال، فالرسل وسائط بين الله وبين خلقه في أمره ونهيه»، إلى أن قال: «وقال صلوات الله وسلامه عليه: «**إن الله نظر إلى أهل الأرض فمقتهم عربهم وعجمهم إلا بقايا من أهل الكتاب**»[1]، وهذا المقت كان لعدم هدايتهم بالرسل فرفع الله عنهم هذا المقت برسول الله ﷺ، فبعثه رحمة للعالمين ومحجة للسالكين وحجة على الخلائق أجمعين»، إلى أن قال: «أرسله الله بالهدى ودين الحق بين يدي الساعة بشيراً ونذيراً وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً، فختم به الرسالة؛ وهدى به من الضلالة؛ وعلم به من الجهالة وفتح برسالته أعيناً عمياً وآذاناً صماً وقلوباً غلفاً، فأشرقت برسالته الأرض بعد ظلماتها؛ وتألفت بها القلوب بعد شتاتها، فأقام بها الملة العوجاء وأوضح بها المحجة البيضاء، وشرح له صدره؛ ووضع عنه وزره؛ ورفع ذكره؛ وجعل الذلة والصغار على من خالف أمره، أرسله على حين فترة من الرسل ودروس من الكتب، حين حرف الكلم وبدلت الشرائع واستند كل قوم إلى أظلم آرائهم وحكموا على الله وبين عباده بمقالاتهم الفاسدة وأهوائهم، فهدى الله به الخلائق وأوضح به الطريق، وأخرج به الناس من الظلمات إلى النور»[2].

---

(١) مسلم برقم (٥١٠٩)، باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار من كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها.

(٢) انظر: الفتاوى ١٩/٩٣ ـ ١٠٥، مع الاختصار.

والثاني ذكره سيد قطب حول هذه الآية ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، في «في ظلال القرآن» فقال: «...إن بعض دلالته أن شريعة الله كل لا يتجزأ. كل متكامل. سواء فيه ما يختص بالتصور والاعتقاد؛ وما يختص بالشعائر والعبادات؛ وما يختص بالحلال والحرام؛ وما يختص بالتنظيمات الاجتماعية والدولية. وأن هذا في مجموعه هو «الدين» الذي يقول الله عنه في هذه الآية: إنه أكمله. وهو «النعمة» التي يقول الله للذين آمنوا: إنه أتمها عليهم»... «أكمل الله هذا الدين. فما عادت فيه زيادة لمستزيد. وأتم نعمته الكبرى على المؤمنين بهذا المنهج الكامل الشامل. ورضي لهم الإسلام ديناً؛ فمن لا يرتضيه منهجاً لحياته ـ إذن ـ فإنما يرفض ما ارتضاه الله للمؤمنين.

ويقف المؤمن أمام هذه الكلمات الهائلة؛ فلا يكاد ينتهي من استعراض ما تحمله في ثناياها من حقائق كبيرة، وتوجيهات عميقة، ومقتضيات وتكاليف..»، إلى أن قال: «...حتى إذا أراد الله أن يختم رسالاته إلى البشر؛ أرسل إلى الناس كافة، رسولاً خاتم النبيين برسالة «للإنسان» لا لمجموعة من الأناسي في بيئة خاصة، في زمان خاص، في ظروف خاصة.. رسالة تخاطب «الإنسان» من وراء الظروف والبيئات والأزمنة..... وفصل في هذه الرسالة شريعة تتناول حياة «الإنسان» من جميع أطرافها، وفي كل جوانب نشاطها؛ وتضع لها المبادئ الكلية والقواعد الأساسية فيما يتطور فيها ويتحور بتغير الزمان والمكان؛ وتضع لها الأحكام التفصيلية والقوانين الجزئية فيما لا يتطور ولا يتحور بتغير الزمان والمكان. .وكذلك كانت هذه الشريعة بمبادئها الكلية وبأحكامها التفصيلية محتوية كل ما تحتاج إليه حياة «الإنسان» منذ تلك الرسالة إلى آخر الزمان؛ من ضوابط وتوجيهات وتشريعات وتنظيمات، لكي تستمر، وتنمو، وتتطور، وتتجدد؛ حول هذا المحور وداخل هذا الإطار»، إلى أن قال: «وقال الله ـ سبحانه ـ للذين آمنوا: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾.. فأعلن لهم إكمال العقيدة، وإكمال الشريعة معاً. .فهذا هو الدين. .ولم يعد للمؤمن أن يتصور أن بهذا الدين ـ بمعناه هذا ـ نقصاً يستدعي الإكمال. ولا قصوراً يستدعي الإضافة. ولا محلية أو زمانية تستدعي التطوير أو التحوير. . وإلا فما هو بمؤمن؛ وما هو بمقر بصدق الله؛ وما هو بمرتض ما ارتضاه الله للمؤمنين!

إن شريعة ذلك الزمان الذي نزل فيه القرآن، هي شريعة كل زمان، لأنها ـ بشهادة الله ـ شريعة الدين الذي جاء «للإنسان» في كل زمان وفي كل مكان؛ لا لجماعة من بني الإنسان، في جيل من الأجيال، في مكان من الأمكنة، كما كانت تجيء الرسل والرسالات.

الأحكام التفصيلية جاءت لتبقى كما هي. والمبادئ الكلية جاءت لتكون هي الإطار الذي تنمو في داخله الحياة البشرية إلى آخر الزمان؛ دون أن تخرج عليه، إلا أن تخرج من إطار الإيمان!

والله الذي خلق «الإنسان» ويعلم من خلق؛ هو الذي رضي له هذا الدين؛ المحتوي على هذه الشريعة. فلا يقول: إن شريعة الأمس ليست شريعة اليوم، إلا رجل يزعم لنفسه أنه أعلم من الله بحاجات الإنسان؛ وبأطوار الإنسان!»...

(ويقف المؤمن ثانياً: أمام إتمام نعمة الله على المؤمنين، بإكمال هذا الدين؛ وهي النعمة التامة الضخمة الهائلة. النعمة التي تمثل مولد «الإنسان» في الحقيقة، كما تمثل نشأته واكتماله. «فالإنسان» لا وجود له قبل أن يعرف إلهه كما يعرفه هذا الدين له. وقبل أن يعرف الوجود الذي يعيش فيه كما يعرفه له هذا الدين. وقبل أن يعرف نفسه ودوره في هذا الوجود وكرامته على ربه، كما يعرف ذلك كله من دينه الذي رضيه له ربه. و«الإنسان» لا وجود له قبل أن يتحرر من عبادة العبيد بعبادة الله وحده؛ وقبل أن ينال المساواة الحقيقية بأن تكون شريعته من صنع الله وبسلطانه لا من صنع أحد ولا بسلطانه.

إن معرفة «الإنسان» بهذه الحقائق الكبرى كما صورها هذا الدين هي بدء مولد «الإنسان».. إنه بدون هذه المعرفة على هذا المستوى؛ يمكن أن يكون «حيواناً» أو أن يكون «مشروع إنسان» في طريقه إلى التكوين! ولكنه لا يكون «الإنسان» في أكمل صورة للإنسان، إلا بمعرفة هذه الحقائق الكبيرة كما صورها القرآن.. والمسافة بعيدة بعيدة بين هذه الصورة، وسائر الصور التي اصطنعها البشر في كل زمان!»، إلى أن قال: «ويقف المؤمن ثالثاً: أمام ارتضاء الله الإسلام ديناً للذين آمنوا.. يقف أمام رعاية الله ـ سبحانه ـ وعنايته بهذه الأمة، حتى ليختار لها دينها ويرتضيه.. وهو تعبير يشي بحب الله لهذه الأمة ورضاه عنها، حتى ليختار لها منهج حياتها»... «إن ارتضاء الله الإسلام ديناً لهذه الأمة، ليقتضي منها ابتداء أن تدرك قيمة هذا الاختيار. ثم تحرص على

الاستقامة على هذا الدين جهد ما في الطاقة من وسع واقتدار.. وإلا فما أنكد وما أحمق من يهمل ـ بله أن يرفض ـ ما رضيه الله له، ليختار لنفسه غير ما اختاره الله!.. وإنها ـ إذن ـ لجريمة نكدة»[1].

ومن المهم إدراك أن شمولية الإسلام وكفايته وحاجة الناس إليه، والتي هي فوق حاجتهم لكل شيء، لا يعارض مطلب الحاجة إلى العلوم العصرية، فلا تعارض بين حاجة الناس للدين وحاجتهم لهذه العلوم، بل إن طلب هذه العلوم يُعد جزءاً من الدين عندما يرتبط الطلب بالنافع منها، كما ذُكر ذلك عن أهل العلم الشرعي في مباحث سابقة[2]. ولذا فإنه لا حاجة لهذه الدعوى، ولا ندري كيف تظهر في المسلمين، فعلاقة العلوم البشرية النافعة بالدين هي علاقة الجزء بالكل والفرع بالأصل، فما يكون من الدين له صور، منها: أنه مما يأمر به الدين، ويحث على طلبه، مما ينفع الناس في دينهم أو دنياهم.

والدين يحث على ما ينفع، وعلى طلب القوة، ويقع الانحراف عندما يُكتفى بالجزء ويُنبذ الكل، ويؤخذ الفرع ويترك الأصل، هنا تكون هذه العلوم مفصولة عن حياتها ونورها، فتعوم دون هداية، وتتحول إلى أداة إفساد، عندما تفقد الإطار والتوجيه والإرشاد الرباني.

يظهر بين الأسباب الاغترار بالعلم الحديث والفتنة به، ومن ثمّ الفتنة بالحياة الدنيا، وذلك ما حذرنا منه القرآن الكريم فقال ـ تعالى ـ: ﴿فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِٱللَّهِ ٱلْغَرُورُ﴾ [لقمان: ٣٣]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِٱللَّهِ ٱلْغَرُورُ ۝٥﴾ [فاطر: ٥]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلْغُرُورِ﴾ [الحديد: ٢٠]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا﴾ [البقرة: ٢١٢]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلْغُرُورِ﴾ [آل عمران: ١٨٥]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿يَعْلَمُونَ ظَٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ ٱلْءَاخِرَةِ هُمْ غَٰفِلُونَ ۝٧﴾ [الروم: ٧]، وآيات كثيرة أخرى تحذر من الفتنة بهذه الحياة، وإن كان ذلك لا يعني إهمالها، وإنما يكون ذلك بعمارتها كما أراد خالقنا سبحانه. فإذا اجتمع مع الفتنة بالدنيا مرض قلبي وبغض للدين،

---

(١) في ظلال القرآن ٢/ ٨٤٢ ـ ٨٤٦، مع الاختصار.

(٢) انظر: المبحث الأول في الفصل الخامس من الباب الأول.

فهذا مما يدفع بأصحابه إلى مثل هذه الدعوى القائمة على شمولية العلم وكفايته وعدم الحاجة للدين.

وقد برزت هذه الدعوى أول ما برزت في أوروبا مع ازدهار العلوم البشرية فيها ونمو تيارات فكرية علمانية ومادية ـ فأظهرت دعاوى منها الوضعية والعلموية القائمة على الغلو في العلم الحديث، وقد ذكر سيد قطب بأنه جاءت دعوات لهجر «التصور الإيماني المشرق الصادق الواضح الجميل» من بعض عشاق الفلسفة ومن بعض عشاق العلم، إلى «التصورات الفلسفية الكئيبة الغامضة المعقدة الجانبية» مع الفلاسفة، وكذلك «يلح علينا بعض عشاق «العلم».. تارة مع التواضع والاعتراف بأن العلم لن يصل إلى هذه الحقيقة، وتارة مع الادعاء العريض بأن في العلم الكفاية والغناء عن «الدين»!»[1]. ثم ذكر منهم «جوليان هاكسلي» المتبجح مستنداً إلى جهالات دينية كدليل على الاستغناء عن الدين كله، وفي ذلك يقول: «والحالة الخاصة التي تواجه الدين في المدنية الغربية هي: أن الاعتقاد في الله أدى كل ما يستطيع من فائدة، وليس في وسعه أن يفعل أكثر من ذلك.... ولقد أوصلنا تقدم العلوم، والمنطق، وعلم النفس، إلى طور أصبح فيه الإله فرضاً عديم الفائدة، وطردته العلوم الطبيعية من عقولنا حتى اختفى كحاكم مدبر للكون، وأصبح مجرد أول سبب أو أساساً عاماً غامضاً»، وقد سبقه إلى هذا القول العالم الرياضي والفلكي المشهور «لابلاس» عندما سأله «نابليون» عن مكانة الرب في نظامه المقترح عن الكون، فقال: إنه فرض لا أحتاجه، وهكذا حال بعض المسلمين عندما يؤلفون كتباً في العلوم الطبيعية، ثم لا تجد شيئاً من ربط هذا الكون المخلوق بخالقه، وغفلتهم مع قوانينه وسننه التي يسير بمقتضاها عن واضع كل ذلك وخالقه ومدبره.

يقول «هكسلي» بعد ذلك: «وبإحلال المعرفة محل الجهل في هذا الميدان، وزيادة سيطرة الإنسان على بيئته نتيجة لتفكيره، يتلاشى الإله كما يتلاشى الشيطان قبله، وآلهة الدنيا القديمة، وجنيات الغابات والبحيرات، والأرواح المحلية»[2].

يستند هذا الإلحاد الأحمق على دعاوى متناقضة وتعميمات كاذبة ترفضها

---

(١) مقومات التصور الإسلامي ص٥١.

(٢) الإنسان في العالم الحديث، هكسلي ص٢٢١ ـ ٢٢٣، ترجمة حسن خطاب.

العقول الصحيحة، ولكنه الإلحاد الحاقد الذي يدفعهم لهذا الغلو والتناقض، وقد جاء الرد عليهم سريعاً كما سبق في الفصل الأول من داخل العلم ذاته: حيث انقلب العلم المعاصر على كثير من دعاوى الغلو التي عرفتها تيارات «الوضعية» و«العلموية» و«المادية»، وجاء الرد من واقع المجتمعات المعاصرة، التي عرفت التقدم في العلوم العصرية، كيف تساوى شرها مع خيرها، وضرها مع نفعها، وأصبحت مشكلات العلم تُخيف العقلاء وتحبط كل تلك الدعاوى بكفاية العلم.

اكتسب العلم الحديث ولا سيّما في القرن الثالث عشر/التاسع عشر ـ بحسب كلام «باشكيل» ـ مفهومين هما: أنه معرفة مطلقة قطعية وغيره ليس كذلك. كما أنه معرفة مطلقة شاملة؛ لذا فهو يبحث في كل شيء وما لا يدخل فيه يطرد من عالم الحقيقة، وقد تسبب هذا التوسع للعلم بصراعه مع الدين، فالعلم يوسع كل يوم من ساحته ويخطو نحو السيطرة على عقل الإنسان وروحه[١]. فظهرت نزعة المغالاة في العلم التي تخضع له سائر الأشياء في ضوء نجاحاته الكبيرة، ومع ظهور كتب كثيرة في الغرب تعالج هذه المشكلة، إلا أنها لم تحظ بعناية كتلك الوضعية التي حظيت بعناية[٢].

ولكن هذه «الوضعية» و«العلموية» و«المادية» قد اصطدمت بتحديات وأسئلة تخفف من غلوها وتدفع العاقل للبحث عن إجابات خارج دائرة العلم الحديث، ومن ذلك: ماذا توصلنا إليه تلك الوضعية والغلو في العلم؟ وما القيم التي توصلنا إليها في النهاية؟ فقد غمرتهم إنجازات العلم ومكتشفاته وأنستهم الجانب المظلم الذي ولد بجانبه عندما انفصل عن التوجيه السماوي. يكفي حتى في الجانب المادي أن نرى الجانب المخيف المرتبط بالعلم: الحروب المدمرة والمهولة في القرن الرابع عشر/العشرين، الدمار البيئي المخيف، اليأس وفقد معنى الحياة؛ فكيف تكون الحياة في المقابل عندما لا يكون هناك إيمان بالرب سبحانه أو باليوم الآخر[٣].

عندما يحصر العلم همّه في هذه الآلة الكونية لفحص أجزائها وتعرف قانون

(١) انظر: موقف الدين من العلم، د. علي باشكيل ص٥٧ ـ ٥٩.
(٢) انظر: من العلم العلماني إلى العلم الديني، مهدي كلشني ص٤٩ ـ ٥٠.
(٣) انظر: موقف الدين من العلم ص١٤٨ ـ ١٦١.

سيرها، إنما يعنيه من وراء هذا البحث تنظيم الجهد الإنساني وتنسيقه على وفق ذلك القانون الآلي، ويُهمل السؤال عن صانع هذه الآلة وواضع ذلك النظام لعدم تخصصه في ذلك، وتُلام إذا جعلت ذلك الحد قيداً للعقل حيث يغرق في اللحظة الحاضرة ويقتنع بها هارباً عن الماضي السحيق والمستقبل البعيد والغيب المحيط، فيهبط من عرش إنسانيته إلى صف الحيوانية «ويسكت ذلك الصوت السماوي الذي يناديه من أعماق روحه، مستحثاً له على استكمال فطرته، زاجراً له عن الاكتفاء بنظره في حاضر الأشياء وحاضره، عن التطلع إلى مبدئها ونهايتها، وإلى مبدئه ونهايته»[١].

رغم أن الاتجاه الوضعي والحسي والمادي «العلموي» قد جعل المرجعية العليا للعلم إلا أنه ـ في الغرب ـ واجه أسئلة صعبة، واعترف بها مفكرون في دائرة العلم ذاته، وبحسب «كلشني» فمن هذه الأسئلة: التشكيك في قدرة العلم على تأمين إجابات حيال الأسئلة الرئيسية التي تشغل الإنسان: كيف ابتدأت الأشياء؟ من أجل ماذا نحن هنا؟ ما هدف الحياة؟ البدايات والنهايات؟ وغيرها. لقد كان الثمن باهظاً عند الاستسلام لذلك الغرور بالعلموية والحسية، وغيرها[٢]. ولهذا لم يعد مستغرباً نقد العلم، بل أصبح ظاهرة فكرية صحيحة في الغرب وذلك ـ وبحسب «أحمد شوقي» ـ لا يتعارض مع الدفاع عنه وعن منجزاته، والنقد هو روح العلم[٣]. ثم ذكر ثلاثة اتجاهات يصب فيها نقد العلم هي: «العلموية ـ العلاقة بين الدين والعلم ـ مدى حيادية العلم»، ويهمنا منها الأول: «وتعني العلموية باختصار الاقتناع بالقدرة غير المحدودة للعلم على تفسير كل ما في الكون، وبأنه في رأي بعض غلاة العلموية الوسيلة الوحيدة للمعرفة التي تملك الحل السحري لكل مشكلة. . . . وينتقد هذا الاتجاه بأن العلم لا يستطيع الإحاطة بالجوانب المعرفية ذات الطبيعة الأخلاقية أو الجمالية أو الدينية، أو الروحية بشكل عام. كما أن لامحدودية قدرته أمر لا يتسق مع الواقع»[٤]، إن هؤلاء يقدمون صورة من صور عبادة العلم التي لا تتفق مع كون

---

(١) انظر: الدين، د. محمد دراز ص٥١ ـ ٥٢ وما بين القوسين ص٥٢.

(٢) انظر: من العلم العلماني إلى العلم الديني ص٩٥ ـ ١٠٤.

(٣) انظر: إلا العلم يا مولاي، د. أحمد شوقي ص١٦.

(٤) انظر: المرجع السابق ص١٧.

العلم يواصل تقدمه[١]، كما «أن هذا الإيمان شبه الديني بالتقدم العلمي لم يدم أكثر من قرنين. فقد تلقى أول ضربة موجعة له مع اندلاع الحرب العالمية الأولى، وتلقى الضربة الثانية مع الحرب العالمية الثانية»، حيث عادت أمة العلم تتقاتل فيما بينها بوحشية مدهشة[٢].

ربما يكون من مناسب الاستفادة من تواضع بعض العلماء المشهورين في هذا العصر رغم قصور تصورهم عن الدين، فهذا أحد أبرزهم في الغرب «أينشتين» يقول: «إن العلم حادّ البصر حين يكون متعلقاً بالأدوات والمناهج، ويكون فاقد البصر حين يتعلق الأمر بالقيم والأهداف»، ولم يكن بحسب «د. عفيف» «في عداد الذين يعتقدون أن التقدم العلمي والثقافي يفضي بالضرورة إلى السعادة أو حتى إلى الحضارة: «إن تحسين شروط حياة الإنسان لا تعتمد على المعرفة العلمية بالضرورة، وإنما على تحقيق المثل الأخلاقية والتقاليد الإنسانية»»[٣]، ومع أنه يؤكد وجود إنجازات من داخل العلم، ومع ذلك فهو يقول: «لكن الأمر الذي لا يقل وضوحاً هو أن المعرفة بما هو موجود لا تقود تلقائياً إلى معرفة ما يجب أن يوجد. فقد يحيط الإنسان بمعرفة الوجود بالكامل، ويبقى رغم ذلك عاجزاً عن الاستدلال على الهدف الذي يجب أن تتجه نحوه مساعينا وتطلعاتنا»[٤]، وعن العلاقة بين الدين والعلم يقول: «إن علماً بدون دين هو علمٌ أعرج، ودين بدون علم هو دين أعمى»[٥].

فهذه الشهادة من أحد أبرز علماء العصر في العلوم الحديثة يبطل مقوله كفاية العلم، وقد يكون تصوره الديني معوجاً وفقيراً كغالب من عاش في تلك الحضارة الفقيرة في باب الدين، إلا أنه من خلال معرفته الجيدة بالعلم يبطل مقولة شمولية العلم وقدرته على إجابة كل الأسئلة وتغطيته الحاجات الكبرى للإنسانية.

وقد جاءت المواجهات للعلموية من داخل الفكر المعاصر، وينتقدونها «بأن

---

(١) انظر: المرجع السابق ص١٨.

(٢) انظر: مدخل إلى التنوير الأوروبي، هاشم صالح ص٢٤١.

(٣) رؤية آينشتين لليهودية ودولة اليهود، د. عفيف فراج ص٢١ ـ ٢٢.

(٤) المرجع السابق ص٤٣.

(٥) المرجع السابق ص٤٥.

العلم لا يستطيع الإحاطة بالجوانب المعرفية ذات الطبيعة الأخلاقية أو الجمالية أو الدينية، أو الروحية بشكل عام. كما أن ـ دعوى ـ لامحدودية قدرته أمر لا يتسق مع الواقع»، وما إن يظهر أحد من غلاة العلموية حتى يجد من يرد عليه ويبطل غلوه[1]، كما أن التقدم العلمي ذاته عندما ابتعد عن الدين انقلب عكس ما يريدون[2].

مناقشة دعوى كفاية العلم وشموليته:

تحليل هذه الدعوى يكشف وهمها وزيفها ويكشف خطرها، كما يكشف الثغرات التي فيها، ويكشف زخرفها الكاذب ﴿زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا﴾ [الأنعام: ١١٢]، فماذا يُقصد بكفاية العلم وشموليته عند دعاة العلموية؟

١ ـ إما أنه شارك في كل باب ومن ذلك الأبواب التي غطاها الدين.

٢ ـ أو أنه قد كفى في كل باب.

أما دخوله كل مجال ومشاركته في أغلب أبوابها فأمر وارد، ولكن ليس كل مشارك للدين في موضوعاته تكون مشاركته صحيحه ونافعة، فإن كل الفلسفات والوثنيات والأديان الباطلة والأيديولوجيات العقلية قد شاركت وبحثت بشكل شمولي لأغلب القضايا وقدمت إجاباتها لأغلب الأسئلة الإنسانية، ولكن هل كانت مشاركتها صحيحة؟

ثم هل هي مع هذه المشاركة قد كفت الناس وشملت حاجتهم، وأفادتهم؟ فما أكثر المزاعم في هذا الباب. ولكن بالعودة إلى عقلاء العالم، ولا سيّما طائفة من العلماء تجدهم يعترفون بعدم كفاية العلم، إلا أن عيشهم في حضارة علمانية وانتماءَهم لدين محرف جعلهم يحتارون في ذكر البديل أو ذكر الأصل العام الذي يحتوي الحياة ويوجهها.

فمشاركة العلم إذاً لكل مجالات الحياة لا تعني الصحة فضلاً عن دعوى الكفاية، والإنسان كما يقول ـ سيد قطب ـ محدود في الزمان والمكان

---

(١) إلا العلم يا مولاي، د. أحمد شوقي ص١٧ والكلمة الاعتراضية من الباحث.

(٢) من بين الكتب التي تكشف الوجه الآخر للتقدم العلمي، وهو وجه قبيح يعيده المسلم للبعد عن الدين، نجد كتاباً مهماً من شهاداتهم بأنفسهم هو: خدعة التكنولوجيا، جاك الول، ترجمة د. فاطمة نصر.

والوظيفة. . .كما أنه محكوم بضعفه وميله وشهوته ورغبته فوق ما هو محكوم بقصوره وجهله. . . فالإنسان «وهذه ظروفه، حينما يفكر في إنشاء تصور اعتقادي من ذات نفسه، أو في إنشاء منهج للحياة الواقعية من ذات نفسه كذلك، يجيء تفكيره محكوماً بهذه السمة التي تحكم كينونته كلها. . .»[١]، إلى أن قال: «فأما حين يتولى الله ـ سبحانه ـ ذلك كله. . فإن التصور الاعتقادي، وكذلك المنهج الحيوي المنبثق منه، يجيئان بريئين من كل ما يعتور الصنعة البشرية من القصور والنقص والضعف والتفاوت. . وهكذا كان «الشمول» خاصية من خواص «التصور الإسلامي»»[٢]، ثم ذكر صورة الشمول الحقيقية للإسلام التي لا يحققها العلم ولا غيره كما يدعيها المنحرفون عن الحق، ومن ذلك: رد هذا الوجود كله إلى المدبر الخالق سبحانه، وذلك يعطينا تفسيراً مفهوماً لوجود الكون ابتداء، ثم لكل حركة فيه بعد ذلك، وكل انبثاقة، ولا سيّما انبثاقة ظاهرة الحياة.

ثم إن التصور الإسلامي يوضح حقيقة الألوهية بصورتها النقية، كيف لا وهي من الإله ذاته سبحانه، وما يرتبط بها من عبودية، فتعرفنا بربنا سبحانه تعريفاً متكاملاً وشاملاً، ولذلك آثاره. ثم تعرفنا بطبيعة الكون الذي نعيش فيه وخصائصه وارتباطه بخالقه، ثم تعرج على الحياة والأحياء ورابطة العبودية بينهم وبين ربهم، ثم الإنسان من هو؟ وما دورهُ؟ كما أن هذا التصور الإسلامي يوجه خطابه للكينونة الإنسانية بكل جوانبها مع ردها إلى مصدر واحد تتلقى عنه، فيكون الإسلام منهجاً متكاملاً للعبادة والمعاملة[٣]. ولا شك أن هذه المساحة كلها لا يستطيع العلم أن يأتي بشيء ذي بال حولها، وإن شارك فلا تعني مشاركته صحة كل مسألة شارك فيها فضلاً عن دعوى كفايته.

ويغلب على الملحدين دعوى المشاركة، فهم يعترفون بأن العلم يشارك الدين في موضوعاته، وأنه قد لا يريح الناس كما يفعل الدين، كما أنه قد لا يكون صحيحاً في كل مسألة. ولكنهم بسبب إلحادهم وإنكارهم للدين يجعلون مقولات الدين حول تلك الأصول هي نظريات أبدعها البشر. تكون في تخلفها

(١) انظر: خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، سيد قطب ص٩١.
(٢) المرجع السابق ص٩٢.
(٣) انظر: المرجع السابق ص٩٢ ـ ١٠٩.

بحسب المرحلة والعصر الذي قيلت فيه، حتى جاء العلم وبدأ يقدم نظرياته في تلك الأصول نفسها، وقد لا يريح وقد لا يصيب إلا أنه كعلم يقبل النقد والتطور والتصحيح بخلاف الدين الذي لم تثبت صحته أو لم تثبت فائدته.

وهنا أربعة أصول فاسدة: «عدم صحة الدين» و«انتهاء فائدته» و«صحة العلم» و«وشمولية فائدته»، ويغلب عليها مشكلة البيئة التي ظهرت فيها، فإن عدم صحة دينٍ ما لا يعني عدم صحة الدين، فقد برزت في الغرب دراسات نقدية حول دينهم ثبت عندها بطلان كثير من أصوله الدينية، ثم ظهرت الدراسات الإنتربولوجية فاعتنت بالأديان البدائية وربطت هذه بتلك وخرجت بقاعدة حول عدم صحة الأديان وأنها إنتاج بشري ـ كما سيأتي الحديث عنه في الفصل الأخير ـ ولا شك أن الدين الباطل تنتهي فائدته المتوهمة سريعاً، ولكن ذلك لا علاقة له بعموم الدين وبالدين الحق، ومن هنا تبقى حاجات بشرية لا يجيب عنها إلا الدين، ومما يدل على هذا: بأن صحة العلم في أبواب لم تؤهله لتلبية تلك الحاجات البشرية حول الوجود وموجده، والإنسان وعمله ومصيره، وغاية الكون وما بعده، والغيب والآخرة، والغايات والقيم، فمع صحة العلم وفائدته في أبوابه إلا أنه لا يوجد علم مطلق يفيد في حاجات البشرية السابقة. فضلاً عن أن العلم حتى في أبوابه لم يجلب فقط الفائدة، بل جلب معه مشكلات ضخمة لم يجلبها غيره في تاريخ البشرية من جهة حجم شرها وضخامته، ويكفي النظر إلى تلك الأسلحة الحديثة وضحاياها في القرن الأخير.

فهذه الأصول الفاسدة جعلتهم يُشبهون الانحرافات التي اخترعها بعضهم في الدين أو آراء وضعوها حوله، مثل تلك التي يخترعها العلماء في مجالات العلوم الرياضية والطبيعية والاجتماعية، ولا يصح هذا التشبيه، فما ابتدع الناس في أبواب الدين هو من الباطل الذي يُرد، أما ما يبدعه العلماء في أبوابهم فإن مقياسه هو مقياس العلم من أساليب التحقق المختلفة.

ولذا فإن الدين الحق لا يستطيع شيء أن يغطي مكانه، أما الدين الباطل فكل ما عندهم هو إثبات بطلانه دون قدرتهم على وضع بديل عنه، وما يزعمونه في العلم إنما هو دعوى لا تصح؛ لأن الأسئلة البشرية التي سبق ذكرها حول الوجود والموجد والإنسان ودوره ومصيره والكون وغاياته وحاله ومصير الوجود مما يُقلق البشر لا يجيب عنها العلم، ويبقى مكتفياً بأنها مسائل لا تدخل في

إطار العلم، وما لا يدخل في إطاره فليس بعلم، ولا يقبل، وهذا أصل فاسد آخر؛ فإنه ليس كل ما لم يدل عليه العلم ليس بعلم؛ لأن الأدلة كما سبق في باب المنهج متنوعة، منها التجريبي الحسي ومنها الاستنباطي ومنها خبر الصادق.

وقد يكابرون بأن العلم وإن لم تتحقق له الشمولية والكفاية ـ الآن ـ فإنه في الطريق إليها، ولكن هذا المزعم مع المفكرين الماديين وغيرهم يبطله علماء من دائرة العلم ذاته، ويبطله التفكير الصحيح، فالإنسان يبقى محكوماً بطبيعته ومحكوماً بوظيفته، فأما طبيعته فهي طبيعة أنه مخلوق حادث، ولهذا يبقى إدراكه محدوداً بما تحده به طبيعته. وأما وظيفته فهي وظيفة الخلافة في الأرض لتحقيق معنى العبادة لله، فوُهب من الإدراك ما يناسب هذه الوظيفة[1]. وبما أنه محدود فهناك أمور تخرج عن قدرته للإحاطة بها، وإن استطاع بعقله إدراك بعض أمورها، فإن العقل الصحيح يصل إلى أمور من الدين، ولكنه لا يستطيع الإحاطة بها، فإن لم يهتد بالوحي ضلّ فيها؛ ولهذا جاءت الرسالة والنبوة وتنزيل الكتب، فأرسل الله رسله حتى لا يبقى للناس حجة، قال ـ تعالى ـ: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿١٦٥﴾﴾ [النساء: ١٦٥].

وإن الإنسان في ما أُذِنَ له بالعلم والبحث من أمور المخلوقات ليجهل الكثير، فكيف بما لم يُأذن له به[2]! بل قد تفتح بعض الاكتشافات عقول المكتشفين إلى مساحات أكبر من العالم المجهول وهم يظنون أن تلك المساحات ستضيق مع تلك الاكتشافات فإذا هي تتسع، وهم أمام مجال مأذون لهم فيه، ومجال محدود بين أيديهم، ويكفي النظر في عالم الذرة، وعالم الخلية، من عالم المادة أو عالم الحياة، لنرى تلك المساحة الهائلة من جهل الإنسان بهما، وهما المحدودان الصغيران الموجودان بين اليدين فكيف الأمر مع قضايا غير محسوسة من أمور المعاني أو من أمور غيبية كبيرة[3]، وقد كان الأصل للعقلاء أن يدفعهم مثل هذا الأمر إلى الإيمان والتسليم والبحث عن الدين والإيمان،

---

(١) انظر: المرجع السابق ص٤٧ ـ ٤٩.

(٢) انظر: كمؤشر على ذلك كتاب كاريل: (الإنسان ذلك المجهول)، فهو شهادة من ميدان العلم.

(٣) انظر: الفصل الثاني من الباب الثاني، ولا سيّما المبحث الأول.

وهذا ما نجده مع مجموعة ممن ارتبط بهذه العلوم من اندفاع نحو الدين والإيمان بحسب ما يجده حوله أو يمليه عليه عقله ووجدانه.

وفقه شمولية الإسلام يريح البشرية، فهو يريحهم من الحركة في أبواب لا يستطيعونها فيقفون عاجزين أمامها أو منكرين لها دون دليل، فيأتي الوحي بالحديث عنها بما يكفي ويشفي ويريح، ويفتح لهم أبواباً للحركة، فيتحركون فيها: فيكتشفون ويبدعون، وهذا فيه رد على من يفهم من الشمولية أن فيها تعطيلاً للعقل والعمل الحر والإبداع والابتكار والاكتشاف، فكل شيء بحسب فهمهم للشمولية موجود سلفاً، وهذا لا يصح؛ فإن العقل يعمل في إطار الإسلام في أبواب الدنيا بما ينفع ويفيد، بل حتى في أبواب الدين فهناك الاجتهاد الذي يُعد من إعمال العقل في المستجدات والتجديد الذي يعد من إعمال العقل في التصحيح، بحيث يكون الاجتهاد للمستجدات والبحث عن إطار إسلامي لها، بينما التجديد هو إزالة ما لحق بالدين من انحراف شوّه صورته وفتح الباب لانتقاصه أو الزهد فيه؛ فيُصفي الدين وينقي ما ابتدعه الناس، وعندما يكون بصفائه يكون قادراً على الشمولية والكفاية.

نماذج من الانحراف التغريبي حول هذا الباب:

النموذج الأول:

إذا عدنا إلى النموذج التغريبي الأول ـ «الداروني» ـ الذي ظهر قبيل الاستعمار وانتفش بعد حلوله نجده يُعلن باقتراب نهاية الدين واختفائه وزواله، وأن المساحة التي كان يشغلها الدين سيشغلها العلم ويتكفل بسدّها بحسب زعمهم، والحلّ عند «شميل» مثلاً في العلم، ولكن العلم عنده هو «المذهب الداروني»[١]، ولا سيّما في صورته البوخنرية ـ نسبة إلى «بوخنر» ـ وهو مذهب فكري نشأ على هامش العلم وليس علماً، ومع ذلك فهو يصوره على أنه علم، وأنه البديل الذي يقوم مقام الدين، ومع ما في هذا من تضييق شديد لمفهوم العلم لا يقبله حتى بعض العلمانيين بحيث يصبح الجزئي علاجاً للكلي، ففيه دلالة مَرَضية خطيرة تدفع أصحابها لدخول جحر الضب إن دخله المتبوع.

---

(١) انظر: الفلسفة النشوئية وأبعادها الاجتماعية...، د. محمود المسلماني ص٩٧.

والأمر أشدّ وضوحاً عند تلميذه «سلامة موسى»، فالعلم ليس بديلاً عن الدين فقط، بل يتحول العلم إلى دين[1]، فالدين الذي كان فيه السعة والشمول ومعالجة مشكلات لا يستطيعها غيره سيكون العلم مع غلاة المتغربين الدين الجديد الذي يغطي مساحات شغلها الدين سابقاً.

ومع اعتراف «سلامة موسى» بأن المدينة الأوروبية ـ التي هي مدينة العالم أجمع؛ لتقدم العلوم فيها بجميع فروعها ـ توشك أن تقع في هوة الفوضى بسبب التفاوت بين التقدم العلمي وبين القيم والنظم والأخلاق والآداب[2]. . . ، وهذه الهوة لن يكون علاجها بالرجوع للدين الحق وإنما وتبعاً لاقتراح كاتب إنجليزي ـ «ولز» ـ في «أن تؤلف توراة جديدة توافق العصر الحاضر، تضعها فئة منتقاة من العلماء والفلاسفة والأدباء، وينبغي تنقيحها كل عام وفق مطالب الحياة، ثم تترجم إلى جميع اللغات في العالم، فتكون دستوراً للناس»[3]، ثم قال: «والخلاصة أنه لكي تنتفي الفوضى الراهنة، يجب أن تجعل الأخلاق وفق المستكشفات والمخترعات العلمية الحديثة. . .»[4].

وبقدر ما نرى من غلو في الذات ومركزية[5] مدهشة عند «ولز» بحيث هم من يؤلف التوراة الجديدة، ثم على العالم الانصياع لها، بقدر ما نجد هذا الانسحاق المدهش من قبل المتغربين، وإن كان الجيل الأول منهم يتماهون كثيراً مع الغربيين بسبب الاشتراك في أصل الديانة ثم في العلمنة، فلا يستغرب ذلك منهم كما يستغرب من المتغربين في المراحل اللاحقة.

وما يهم ـ الآن ـ في هذا النص هو الاعتراف بأزمة العلم الذي جُعل بديلاً عن الدين ومغطياً مكانه بحيث يحقق الشمول ثم هو عاجز عن إسعادنا، وعاجز عن رفع الخوف والقلق حتى فيما هو ماهر فيه، فكيف بما هو ليس من مجاله من المطالب الإنسانية العالية. ثم يكون البديل هو نوع من الاحتيال على الدين الحق،

---

(١) انظر: سلامة موسى بين النهضة والتطوير، د. مجدي عبد الحافظ ص١٨.
(٢) انظر: اليوم والغد، سلامة موسى ص١١٤.
(٣) المرجع السابق ص١١٥.
(٤) المرجع السابق ص١١٧.
(٥) انظر حول مفهوم المركزية الغربية كتاب د. عبد الله إبراهيم، (المركزية الغربية ـ إشكالية التكون والتمركز حول الذات).

فإنه لاعتراف عجيب بحاجة الناس إلى توراة، أليس هذا هو ما يهربون منه ثم هم يقعون فيه؟! فلماذا لا يكون هو الدين الحق وتُختصر كل تلك المسافة؟!

النموذج الثاني:

قريباً من النموذج السابق ـ ولا سيّما في طريقة العلاج، وإن بصورة أذكى ـ ما نجده عند أحد المهتمين بالمجال العلمي مع اجتهاده في الدفاع عن العلمنة، وهو الدكتور «فؤاد زكريا»، تقتصر النظرة الشمولية عنده على الدنيا ومشكلاتها في العلاقة بالعلم مثل: الغذاء والسكان والبيئة والموارد الطبيعية والوراثة وغيرها، فهي مشكلات ناتجة عن تقدم العلم ذاته، فالتلوث مثلاً في البيئة هو بسبب التقدم العلمي، عندها يأتي السؤال في مثل هذا المثال: هل يعالجها العلم؟[1] مع أن الأمر أعم من هذه النظرة الجزئية للحياة الدنيوية؟ فالإنسان ليس فقط بدنياه وإنما هناك أمور أخرى تشغله وتأخذ بتفكيره واهتمامه، أما الأمور الجزئية الدنيوية فقد يقال: إن العلم يمكنه الإسهام في حلها، ولكن في ذلك هروب عن الأسئلة الأعلى، ولنأخذ جوابه عن هذه الجزئية:

«الآراء تختلف في هذا الموضوع، بين أولئك الذين يؤمنون بأن العلم هو الذي يستطيع أن يحل كافة المشكلات التي خلقها تقدمه السريع، وأولئك الذين ينادون بضرورة الاستعانة بمصادر أخرى غير العلم لكي نعيد ذلك التوازن الذي أخل به العلم...»[2].

فأهل الرأي الأول يرون بأن تقدم العلوم الإنسانية كفيل بمعالجة الأضرار الناتجة عن تقدم العلوم الطبيعية[3]، ولكن ألا يمكن أن يُقال باحتمال بروز مفاسد منها كما وقع من العلوم الطبيعية! وستأتي شهادات من أهل التخصص فيها بأنها تعيش أزمة لا تؤهلها لأن تكون قادرة على القيام بذاتها فضلاً عن معالجة مشكلات كبيرة كهذه.

أما أهل الرأي الثاني المعترضون على إمكانية قدرة العلم على معالجة تلك المشكلات، «فحين نتحدث عن طريقة توجيه حياة الإنسان وتنظيم مجتمعه،

---

(١) انظر: التفكير العلمي، د. فؤاد زكريا ص٢٨١.

(٢) المرجع السابق ص٢٨٢.

(٣) انظر: المرجع السابق ص٢٨٢ ـ ٢٨٤.

نخوض مجال القيم والغايات الإنسانية، وهو مجال يهم البشر جميعاً، لا العلماء وحدهم. . . . وإنما الواجب أن يشارك فيه المفكرون والأدباء والفنانون والفلاسفة، وكل من يهمه مصير الإنسانية ويفكر في هذا المصير بنزاهة وتجرد»[١]، ثم النتيجة بأنه لو «وصل عالمنا إلى المرحلة التي يكون فيها لهؤلاء العلماء مع الفلاسفة والأدباء والفنانين والمفكرين والاجتماعيين والأخلاقيين، كلمتهم المسموعة، لأمكنه أن يوازن بين تقدمه العلمي وتنظيماته الاجتماعية، وأن يحقق للبشرية ذلك الرخاء، وتلك الحياة الغنية ـ مادياً ومعنوياً ـ التي يستطيع العلم «بقدراته الحالية» أن يحققها لنا. . .»[٢].

لا تختلف فكرة المعالجة تلك التي قدّمها «سلامة موسى» عن «ولز»، ومما يلاحظ بأن الكاتب قد أعطى مكانة مميزة للعلم، ولا مانع من ذلك، ولكنه في الوقت نفسه يرفض إدخال الدين كمجال يجلب التوازن ويحقق السعادة والطمأنينة، وإن شيئاً من التوازن لا يمنع من إدخال الدين وعلمائه في قائمة الفنانين والأدباء والمفكرين، فليسوا نَكِرة حتى يتم استبعادهم لولا هذا المرض العلماني الذي يدافع عنه الكاتب في نشاطه. فإذا تجاوزنا ما سبق فإن هذه النظرة يعيبها اختزال حياة الإنسان في النواحي الحيوانية من حياته، والوقوف فقط مع تلك الحاجات وفي حدود الدنيا فقط، وتغفل عن الآخرة، وعن ما هو أعلى من ذلك: وهو الحاجة للإيمان بالله والصلة به والشعور به وعبادته، وهذه لا يستطيع العلم الدنيوي ولا ذاك الفريق المقترح أن يحققها، ولذا تبقى الحياة القلقة النكدة، ويبقى دمار الأرض ما لم يربط الحل بالدين.

النموذج الثالث:

وكان الدكتور «زكي نجيب محمود» يسير في هذا الاتجاه بسبب انتمائه لمذاهب «الوضعية»، الذي يرى بأن العلم وحده يكفينا، ولكنه منذ أول الستينات بدأ يُدخل الوجدان كحاجة إنسانية، فظهر في كتابه: «الشرق الفنان» مساحة للوجدان في بناء الحضارة[٣].

---

(١) المرجع السابق ص٢٨٥.

(٢) المرجع السابق ص٢٨٧.

(٣) انظر: الفكر الديني عند زكي نجيب محمود، د. منى أبو زيد ص٢٣٦.

ومع ذلك تبقى الرؤية العامة لهذا المفكر متأثرة بدعوى شمولية العلم وقدرته على تغطية كل المساحات أو أغلبها، حيث بقي جانب النظام في الحياة موكولاً للعلم، بينما الجانب الوجداني يمكن أن يدخل فيه الدين مع غيره من الأمور الوجدانية، وواصل الثبات على الدعوة للعلمانية وإنْ بصورة أقلّ حدّة من سابقيه[1]، فحصر دور الدين في تقديم «المبادئ الأساسية التي نسلك على هداها، والتي من شأنها أن تبلور لنا رؤية خاصة، وموقفاً معيناً من الكون والحياة بصفة عامة»[2]، فهو يُضيق من شمولية الدين ويوسع من شمولية العلم، ومع كل هذه التحولات لهذا الكاتب نحو تخفيف غلوّه الوضعي فقد بقي معه من آثارها أن بقي العلم الحديث هو المقدم، والعودة للدين تكون عند الحاجة.

أعطى للعلم مطلق ثقته وأعطى للدين مساحة ضيقة تتبع الوجدان، وحاصل الحال أن الحياة تُركت للعلم وأبقى جزءاً ضئيلاً للدين، ويكون دور الدين ـ في المرحلة المتأخرة من فكره ـ مع هذه الحضارة المادية التي تطغى على حياتنا المعاصرة هو إعطاء القيم، بينما حقيقته أوسع من ذلك، إنه يشمل الإنسان كله، قال ـ تعالى ـ: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٦٢﴾﴾ [الأنعام: ١٦٢]، ذكر «السيوطي» في «الدر المنثور»: «عن أبي موسى ﷺ قال: وددت أن كل مسلم يقرأ هذه الآية مع ما يقرأ من كتاب الله»[3]. وقال «الثعالبي» في تفسيره: «وفي إعلان النبي ﷺ بهذه المقالة ما يلزم المؤمنين التأسي به؛ حتى يلتزموا في جميع أعمالهم قصد وجه الله ﷻ»[4]. فالمحيا يكون بكل ما فيه لله سبحانه، إما أنه لله؛ أي: لوجهه سبحانه، أو أنه لله؛ أي: ملك لله[5]، وبهذا يكون الدين شاملاً لحياة الإنسان؛ لأن الإنسان هو ملك لله وعليه تبعاً لذلك أن يعيش وفق دينه الذي أمره به.

قد يلحظ الباحث التقلبات حول العلاقة بالدين مع التيار التغريبي المهتم بالعلم وفلسفته، فمع الجيل الأول كانت هناك أوهام بزوال الدين وتوحد العلم

---

(١) انظر: المرجع السابق ص١٣ وما بعدها.
(٢) قيم من التراث، د. زكي نجيب محمود ص٣٣١.
(٣) الدر المنثور...، السيوطي ٦/ ٣٠٦.
(٤) تفسير الثعالبي ١/ ٥٢٣.
(٥) انظر: زاد المسير، ابن الجوزي ٣/ ١٢٣.

بالساحة. ثم ظهرت مشكلات فأحيلت مع جيل لاحق إلى العلم ذاته، ولكن إلى شق آخر منه، بحيث يولّد المشكلات ويعالجها في الوقت نفسه ولكنه لم ينجح في ذلك. فظهر مع جيل معاصر إعادة الحديث عن دورٍ ما للدين، وإن كان دوراً ضيقاً وهامشياً، ولا يُستغرب ذلك، فتمكن العلمنة والتغريب والشُبَه من القلوب مع ما ينازع عقلاءَهم من مشكلات يرون الدين هو الأقدر على حلها، تجعلهم بمثل هذا الاضطراب والحيرة في علاقتهم بالدين، ولكن هناك مؤشر آخر له أهميته: أن الدين ذاته يفرض نفسه بقوة ولا يمكن حتى مع المتغربين أن يتم تجاهله تماماً، والخطورة هنا أن ينساق بعض الناس خلف المجالات التي يريد المتغربون جعلها للدين، بينما الدين أوسع من ذلك، فليس أخذ الدين من أجل الترقيع وإكمال ثغرات وحل مشكلات، وإنما أخذ الدين يكون بحق وبقوة، والاستمساك به والاعتصام به يكون أصلاً وغيره فرع عنه وتابع له.

النموذج الرابع:

يصعب القول بأن العلم الحديث ـ لوحده ـ فيه كفاية وأنه يشمل حاجات البشرية، ولهذا نجد المتغربين يضيفون له الثقافة التي نشأ فيها، والحضارة التي ظهرت معه، وهي هنا الثقافة والحضارة الغربية، فإذا كان العلم الحديث قد نشأ في الغرب فلنأخذه ولنأخذ ما حوله كما يقولون. يتحول العلم هنا إلى ذريعة لجلب الحضارة الغربية بكل مكوناتها لتكون بديلاً عن هويتنا وثقافتنا التي يريدون منا تركها، هذا بارز في دعاة التغريب والعلمنة من غير المهتمين بالعلم ذاته وإنما همهم الفكر والأدب الفن والثقافة الغربية، ويجعلون العلم وسيلة لذلك الهدف، ويتذرعون بمصطلح الكونية والشمولية والعالمية للثقافة الغربية.

من بين أبرز من أصّل لهذا المصطلح «الكونية» «عزيز العظمة»، فهو يروج للعلمانية تحت دعوى «الكونية»، ويستند إليه لتبرير انسياق التيار التغريبي نحو أخذ كل ما في الغرب، وأن كل ثقافتنا مصيرها الفناء لتترك الباب خلفها لكونية غربية لا محالة، وهو البديل عندهم لثقافتنا وحضارتنا وديننا. إن الغرب الحديث بكل ما فيه هو مصير العالم كله، وتاريخ الغرب هو التاريخ الكوني الذي يبتلع كل التواريخ «فالتاريخ الكوني هو تاريخ طبيعي ينتظم كل التواريخ ويصحح

اعوجاج كل تاريخ مفوت بابتلاعه في كونيته الناجزة»[١]. وقد داهمتنا ـ بحسب كلامه ـ هذه الثقافة الكونية الجديدة من القرن الثالث عشر/التاسع عشر وما بعده، وأصبحت هي ثقافتنا الرسمية الجديدة التي تأسست على الثقافة والعلوم الأوروبية بينما انزوت ثقافتنا الدينية على هامشها[٢].

وأبرز من طبق هذه الثقافة الكونية هو «كمال أتاتورك»، ولذا تُعدّ التجربة الكمالية العنيفة والغاشمة نموذجاً مميزاً عند هذا المتغرب، فألغى أتاتورك الخلافة ومؤسساتها الدينية في مجال التشريع «في زمان لا يحتمل الغيب والمفاهيم اللاتاريخية» كما يقول، وأبعد المؤسسة الدينية عن مجال التربية والثقافة مجاراة لوجهة تاريخية كونية لا تحتمل الدين وغيبياته أسساً مقبولة للمعرفة والعلم، لقد «جاءت العلمانية الكمالية انخراطاً تاماً في الزمانية العالمية. . . واستطاعت الانخراط في الكونية»، وأن مجتمعنا العربي كان له توجه عالمي ومشروع تحديثي كوني حضاري أعاقته المؤسسة الدينية بمؤازرة سياسية[٣].

الحقيقة أن العلم الحديث يضيق هنا لدرجة الاختفاء لصالح مذاهب إلحادية، بما في ذلك الإلحاد الماركسي الذي يعدّه نقداً كونياً ينطبق على الإسلام؛ لأنه لا يخرج عن طبائع الأديان[٤]، وهكذا يتخذ العلم ونظرياته غطاءً لهذا الاغتراب الرهيب والتبعية العمياء في صورة افتخارية عجيبة، مفادها أن المتغرب إنما هو أداة نافعة في كونية عالمية عقلانية.

ويسير في المسار نفسه كاتب آخر هو الدكتور «عبد الرزاق عيد»، يُكثر من التركيز على الكونية كتعبير عن الثقافة الغربية التي يحق لها أن تحكم العالم، وكل من وقف ضدها فهو يقف ضد «العقل الكوني الحديث»[٥]، وهو «العقل الكوني المحض» الذي بلغ «الحقيقة العقلية المجردة»، وفيه نجد الحقيقة وليس

---

(١) العلمانية من منظور مختلف، د. عزيز العظمة ص٢٨٠.

(٢) انظر: المرجع السابق ص١٤٣، وانظر: كثرة ترديده لهذا المصطلح مثلاً ص١٧٤، ١٩٣، ١٩٧، ٢٦٧، ٢٨١، وغيرها.

(٣) انظر: المرجع السابق ص١٤٠، بتصرف.

(٤) انظر: المرجع السابق ص٢٧٦.

(٥) انظر: سدنة هياكل الوهم. . .، د. عبد الرزاق عيد ص٩.

الحقيقي، فالحقيقة مدارها العقل الكوني المحض، أما الحقيقي فمداره العقل القومي المحكوم بتراثه[١]. . .، وهذا «العقل الكوني الحديث يعتبر نظريات الثلاثة «داروين ـ ماركس ـ فرويد» مكونات لا بد منها لنظام العقل، لكي ينتمي الإنسان لزمنه وعصره الراهن، فلا يمكن للعقل أن يمارس ذاته بشكل عقلاني ـ وليس خرافيا وسحرياً ـ إذا لم يكن قد تشرّب الرؤية الثلاثية هذه للكون والطبيعة والمجتمع والنفس، رغم أن الثلاثة يتعرضون للنقد الدائب والمستمر لا لإثبات حقيقة نظرياتهم أو بطلانها، بل لإدخال هذه الحقائق في السيرورة النسبية للمعرفة، حيث العقل الحديث لا يؤمن بحقيقة نهائية معطاة وإلى الأبد. . . . وإذا كانت الرؤية المعرفية لهؤلاء الثلاثة تلتقي مع الرؤية المادية العلمية الموضوعية لسيرورة الكون، مما يجعلها متناقضة مع العقائد الذاتية والمشاعر الدينية، إلا أن صياغة هؤلاء لأسس الفكر الكوني الحديث وتشبع العقل الغربي بنظرياتهم، لم يقض على الإيمان في هذه المجتمعات. . .»[٢].

من تناقضات هذا الكاتب ـ د. عيد ـ أن جعل الحقيقة المرتبطة بالدين «قومية» مع أن دين الإسلام دين عام وللبشر جميعاً، أما الحقيقة المرتبطة بفكر أوروبا فهي «مطلقة» مع أنه محكوم فعلاً بواقعه، وإن كان يعود ليجعل المطلق نسبياً، فهو يعترف بأن ماركس وداروين وفرويد ينالهم النقد لجعل أفكارهم نسبية. مع العلم أن النقد الذي تتعرض له نظريات الثلاثة ليس لإدخالها في سيرورة نسبية، فهذا إن وجد، فمن تيارات متعصبة للعلمانية، ولكن هناك تيارات أخرى تنتقدهم باسم العلم مُبيّنة بطلان مجموعة أساسية من أفكار هؤلاء، ولا شك بأن الطرف الأخير أفضل خدمة للفكر الحديث؛ وذلك أن إزالة الأخطاء والأمراض أو الاعتراف بخطئها أفضل من دمجها في سيرورة الفكر.

والذي يهم الآن التركيز عليه هو هذا التحامل على ثقافتنا وتراثنا وهويتنا، الذي لا يصدر حتى من بعض أعدائنا، في مقابل تعصبٍ لا يقوم به حتى عقلاء المفكرين الغربيين، وهي حالة من الاغتراب المدهش يتفاعل مع التمركز الغربي ليولد لنا فكراً مريضاً، فكما أن المركزية الغربية ترى عبر دعاتها أن ثقافتهم هي

(١) المرجع السابق ص١٦.
(٢) المرجع السابق ص١٩.

الممثل لنهاية التاريخ وقمة التطور العقلي، فإنها تلقى في المقابل من المتغربين من يتمثل هذا المرض الأيدلوجي، ويكون من أقوى الدعاة له في بيئتنا. وهي حالة مدهشة فعلاً، حيث يزعم كونية الآخر ويدعو لإلغاء ذاتيتنا، وتصوير الدين وكأنه خرافة أو سحر أو مشاعر، أما «ماركس» و«داروين» و«فرويد» فبعيدون عن ذلك.

قد يأتي أحد الغربيين باكتشاف معرفي مهم مما يُقْدره الله عليه، ويناسب هذا الاكتشاف أن يُعمم بحيث يكون أحد المكتشفات في دائرة العلم، وهذا لا يعارضه عاقل، ولكن لا يوجد عاقل أيضاً يجعل من فكر ذلك المكتشف ونظرياته صورة كونية، وإلا فهذا يعني جعل نظرية «ماركس» و«فرويد» حول الدين باعتباره وهماً وخطراً ـ ولا بُدّ من التخلص منه إما بالعلاج النفسي مع «فرويد» أو الثورة والصراع الطبقي مع «ماركس» ـ ذات صورة كونية يجب استيعابها.

والخلاصة أن دعاة الكونية وافتراض شمولية ثقافة الغرب العلمانية يعيشون حالة اغتراب خطيرة، تضيع فيها الفواصل والفروق، ويختلط الأمر، ويصبح المغترب مهموماً في استيعاب ثقافة الآخرين ونشرها، دون امتلاك معايير الاختيار النافع من الفكر العالمي، ودون امتلاك الهوية المميزة. ونجد في المقابل بعض العقلاء العرب ـ إن كانت لهم توجهات فكرية غربية ـ يهاجمون هذه العملية، من دعاوى لكونية النظريات والعلوم دون الوعي بحقيقة الفوارق، وفي ذلك يقول «د. على الكنز»: «وبالفعل فإن علاقتنا بالنظريات الغربية، كأية علاقة وضعية براغماتية «ذرائعية» لا يمكن أن تؤدي إلا إلى النتائج التي توصلت إليها النظريات الغربية قد نتجت عن علاقتها بالعاملين التاليين: خصوصية مجتمعاتها وقضاياها الاجتماعية والتاريخية، من ناحية، والحقل المعرفي الذي نمت بداخله وطورت قضاياها النظرية المحددة. يكمن خطأ علماء الاجتماع العرب ـ في نظرنا ـ في اعتقادهم أنه من الممكن استيراد نظريات الغرب بغض النظر عن ارتباطها بهذين العاملين. خطأ فادح يمكن اعتباره «التباساً تاريخياً» حقيقياً»[١]، وهذه المقولة صحيحة حتى في ميدان العلوم الأخرى.

---

(١) نحو علم اجتماع عربي ص١٠٠ ـ ١٠١، نقلاً عن علماء الاجتماع وموقفهم من الإسلام ص٣١.

النموذج الخامس:

كما اختزل الداروينيون العرب العلم في الداروينية، وأعطوه الشمولية، فقد اختزل الماركسيون العلم في الماركسية، وأعطوه الشمولية، والجميع يصرّ أن ما يقترحه ويعرضه هو آخر صورة للعلم، ومن بين الأمثلة الماركسية ما نجد عند الكاتب «صادق العظم»، فالدين الذي كان يغطي الحياة قديماً يعد عنده بديلاً خيالياً عن العلم، رغم اشتراكهما في تفسير أحداث وتحديد الأسباب إلا أنه بديل خيالي عن العلم[١]، ولذا سيكون الدين في طريقه إلى الانهيار مع تقدم العلم[٢]، لصعوبة قبوله في ظل ثقافة علمية أتى بها الغرب[٣].

ويحاول العظم استيعاب كل عفن الفكر الإلحادي الحديث تحت اسم العلم، ويقدمه على أنه البديل الوحيد للدين الخيالي، ففي «مدخل إلى التصور العلمي ـ المادي للكون وتطوره» الذي تحدث فيه بأن كل حضارة امتلكت نظرة عامة وشاملة حول طبيعة الكون والإنسان والحياة ولها طرق في التعبير عنه[٤]، إلا أن العصر الحديث عرف ثورة علمية أتت بالبديل العلمي لكل التصورات السابقة، تمثلت أولاً في المادية المبنية على فيزياء «نيوتن»، وهي المادية الميكانيكية[٥]. ثم حدث لها تطورات، وصلت ذروتها في المادية الجدلية الماركسية، وهي النظرة البديلة عن كل التصورات السابقة «ومن المؤكد أن المادية الديالكتيكية هي أنجح محاولة نعرفها اليوم في صياغة صورة كونية متكاملة تناسب هذا العصر وعلومه، وأعتقد أن هذا جزء مهم مما عناه سارتر حين قال: «الماركسية هي الفلسفة المعاصرة»»[٦].

يتم هنا اختزال العلم في الماركسية، فهلّا مع هذه التبعية العمياء قد وسّع الأمر ليشمل المذاهب الغربية، فحتى «سارتر» الذي يستشهد به كان له فلسفته الخاصة، ولكنه توجه إلى أكثر ما عندهم من إلحاد، وأخطر ما عندهم من

---

(١) انظر: نقد الفكر الديني، د. صادق العظم ص١٤.
(٢) انظر: المرجع السابق ص١٤.
(٣) انظر: المرجع السابق ص٢٠ ـ ٢١.
(٤) انظر: المرجع السابق ص١٢٧.
(٥) انظر: المرجع السابق ص١٢٨ ـ ١٢٩.
(٦) انظر: المرجع السابق ص١٤٥.

تيار انحرف بالعلم، ليجعل من ذلك البديل العلمي عن الدين.

لا شك أن الماركسية تريد أن تكون رؤية شاملة وتجيب عن كل الأسئلة البشرية ولكنها فشلت عن تحقيق الحد الأدنى من كرامة المجتمعات التي انتشرت فيها في حياتهم الدنيا، أما مجالات الحياة المعنوية وما فوق الحياة الدنيا فلم تقدم إلا ما يجلب الخواء واليأس والنكد. نعم لقد سقطت الماركسية سقطة مدوية في زمننا هذا، وأفلست فلم تُقدم ما يُقنع أهلها ويقنع المدافعين عنها لأكثر من سبعين سنة، فكيف يمكن بعد ذلك قبولها كمذهب فكري فضلاً عن قبولها بديلاً شمولياً قادراً على تقديم بديل حقيقي للبشرية، ولهذا نجدها تبقى مع المتغربين أداة هدم فقط دون أن تقدم بديلاً مقنعاً، فمع التحولات المدهشة للماركسيين العرب نحو مذاهب أخرى، وهم من كان لهم شأن في تعصبهم للماركسية حتى تظن أن ما عندهم حقيقة لا يمكن التفريط فيها، ثم هاهم يهجرونها ولكنهم يستبقون منها ما يهدمون به الدين حتى وإن دخلوا جحر ضب آخر.

النموذج السادس:

ممن يرفض شمولية الإسلام طائفة من متغربي النصارى، ومنهم لويس عوض الذي تطرف في موقفه العلماني وأخذ بالرؤية الشيوعية الماركسية، كما تجاوز الموقف الفكري إلى العمل الخفي عبر منظمات مشبوهة، ففي جوابه عن سؤال: «هل يحافظ الإسلام حتى يومنا هذا على دعوته الشاملة؟» فأجاب: «كلا، وإذا تمكن الإسلام من التغلب على «بيزنطيا» سابقاً، فلأنه كان ديناً علمانياً أكثر من الدين المسيحي في القرن السابع.... ويبدو أن ما تحلم به الجماعة الإسلامية هو الإسلام البيزنطي»[1]، فالشمولية ترتبط عنده بالموقف العلماني فقط، أما الإسلام فلا يكون بزعمه شاملاً لحياة الإنسان إلا إذا كان علمانياً.

وفي نهاية الفصل الأول، يصل الباحث إلى أن هناك عدداً من الدعاوى التغريبية ارتبطت بعلاقة العلم الحديث ونظرياته بالدين، ومن أشهرها: دعوى أهمية علمنة العلم وما صاحب ذلك من معارضة أي مشروع إسلامي لتأصيل

---

(١) رأيهم في الإسلام، مجموعة كتاب ص١١٢.

المعرفة العلمية الحديثة، ودعوى التعارض بين الدين والعلم، ودعوى كفاية العلم. وقد ظهر أن علمنة العلم ترتبط بوضع تاريخي لا علاقة لنا به، وبمشكلات لم نعرف مثلها، وأن دعوى التعارض تُرفع عند المتغربين كأداة لإقصاء الدين أكثر من كونها تعبر عن اشتباه حقيقي أو مشكلة منهجية ومعرفية، وأن دعوى شمولية العلم وكفايته تعبر عن مرض خطير عند طائفة من المتغربين، حيث يراد منها الانتهاء من أمر الدين واستبعاده وأنّى لهم ذلك. وقد عرض خطر مثل هذه الدعاوى ونقدها مع أن كل واحدة منها تستحق دراسة مستقلة. نتركها وننتقل إلى مواقف تغريبية من الدين تحت غطاء العلوم الاجتماعية.

الفصل الثاني

صور من تأثر الفكر التغريبي بنظريات علمية منحرفة حول مفهوم الدين

وفيه تمهيد وثلاثة مباحث:

- المبحث الأول: التأثر بنظرية داروين التطورية من علم الأحياء حول الدين.
- المبحث الثاني: التأثر بنظريات من علم النفس حول الدين.
- المبحث الثالث: التأثر بنظريات من علم الاجتماع حول الدين.

الفصل الثاني

صور من تأثر الفكر التغريبي بنظريات علمية منحرفة حول مفهوم الدين

التمهيد

يعد الدين من أهم ما يميز المجتمعات البشرية عبر تاريخها الطويل، ولا يوجد مجتمع دون دين، إما دين الحق أو أديان الباطل. وقد كان كل مجتمع يدين بدين، ثم يطرأ عليه ما يحرف ذلك الدين أو ما يزيله ليحل مكانه دينٌ جديدٌ، وسار الأمر في الغالب على الاعتراف بعدم إمكانية العيش دون دين؛ لذا لم تنجح أي طائفة تبنت إلغاء الدين في الفكر القديم، حتى وقع ما وقع من أحداث تاريخية خطيرة داخل القارة الأوروبية أسهمت في إيجاد تيار قوي نجح مع الأيام وزاد أتباعه، حيث يرى أن الدين عبارة عن وهم وقعت فيه البشرية ولا بد من التخلص منه، ثم بدأت رموز ذلك التيار كل يدلي بدلوه في أصل هذا الوهم وسبل التخلص منه، فتعددت آراؤهم في ذلك لحد التعارض والتناقض، إلا أن ما يجمعهم في الغالب هو عدم وجود دين حقيقي ذي صفة موضوعية خارجية إلا في أوهام الناس، وأن كل عناصر الدين الكبرى وأصوله من الإقرار

بوجود إله ووجود عالم غيبي ووجود عالم أخروي فضلاً عن وجود النبوات وما أنزل على الرسل كله في زعمهم من الوهم.

ولا شك أن الأديان المؤولة أو المبتدعة هي من أوهام الناس وثمار عقولهم القاصرة المجانبة للهدي السماوي، فهي مما ينطبق عليه الكثير من تلك المقولات، إلا أنها لا تقف عند هذا الحد؛ وإنما تتجاوز ذلك إلى نفي الوجود الموضوعي الحقيقي للدين بأصوله، ومن ثم نفي الوجود الحقيقي للدين المنزل. ربما لو وقفت تلك الحركة الفكرية في نقدها لمفهوم الدين عند ما يبتدعه الناس وتخترعه المجتمعات؛ لكان فيها ما ينفع المنغرسين في الوهم وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً، ولكنها قفزت من نقد الوهم إلى نقد الحق والتكذيب به، فضلوا وأضلوا وسببوا للبشرية انحرافاً خطيراً بما سنوه من سنة سيئة فتبعهم عليها الكثير ممن تأثر بهم.

إذا استعيد ما سبق الحديث عنه من الصراع الكبير بين الكنيسة والحركة العلمية والفكرية الحديثة، وما نتج عن ذلك من بروز تيارات مناهضة للكنيسة ومن ثم مناهضة للدين، ونجاح هذه التيارات في الانتشار والاتساع بسبب تذمر الناس من أفعال الكنيسة ونشاط التيارات في دعوتها، إذا استُحضر كل ذلك وما تبعه من أمور؛ فإن أغلب رواد تلك التيارات لم يكونوا ضد فكرة الدين كما هم ضد الكنيسة، بل كانت لهم كتابات لاهوتية وميتافيزيقية ذات إقرار بمسلمات دينية من نوعٍ ما، حتى جاء الانعطاف مع أصحاب الدين الطبيعي الذين رفضوا أصل النبوة وأقرّوا فقط بوجود الرب سبحانه ليفتحوا المجال لرافضي الدين ولدعاة الإلحاد[1] من أمثال من يطلق عليهم «اليسار الهيجلي» أو «المتحررون الهيجليون» أو ما شابه ذلك من مصطلحات، يهمنا مدلولها القائم على الإلحاد وإنكار الدين، وكان أبرزهم وأشهرهم الفيلسوف الألماني «فيورباخ».

لقد تفرغ «فيورباخ» لدراسة الدين ولكن من منظور إلحادي، وأخرج دراساته في ذلك، ثم أصبح في الغرب مرجعية للملحدين في الموقف من الدين، يقول باحث معجب به «د. أحمد عطية»: «لا يوجد أحد من الفلاسفة المحدثين

(١) انظر: تيارات الفكر الفلسفي. . .، كريسون ص١٥٣ ـ ١٧٥.

قد شغل نفسه بمشكلة اللاهوت مثلما فعل فيورباخ»[١]. ورؤيته تتلخص في أن «الأنثروبولوجي هو سر [حقيقة] اللاهوت»؛ أي: أن جوهر وحقيقة الدين ومعناه الباطني العميق هو الجوهر الإنساني»[٢]، ففي رؤيته بأن ما يُعتَقد بأنه الله ليس سوى الإنسان، حيث قام الإنسان بإسقاط صفاته على الإله[٣]، ويقوم الإلحاد الفلسفي الفيورباخي بعد ذلك في دعوى تخليص الإنسان من هذا الوهم.

وقد نجد بعد ذلك من العرب من يرى أن عمل «فيورباخ» يُعدّ من مجال البحث العلمي في الدين، وأنه يتجاوز الفهم الضيق للدين بحسب زعمه، ففلسفة «فيورباخ» «تؤسس لكثير من العلوم التي تهتم بتحليل الدين من قبل: تاريخ الأديان، ومقارنة الأديان، وعلم الاجتماع الديني، وعلم النفس الديني، وفلسفة الدين التي تعد أوسع هذه العلوم في النظر إلى الدين، وتلك كانت أساس أبحاث فيورباخ»[٤]، ومن أجل ذلك يقول: «نذرت جهدي من الآن من أجل تقديمه إلى الثقافة العربية»[٥].

لقد أخرجت الرؤية الفيورباخية إطاراً جديداً يدخل فيه كل الأنشطة التي ترى الدين هو في حقيقته نابع من الأرض، ولا يشترط بعد ذلك العودة لفيورباخ نفسه بقدر ما تكون العودة للإطار بعد أن تعمم في الثقافة العلمانية.

ولكن «فيورباخ» بقي محسوباً على الفلسفة، وهي في الأغلب ذات واقع معارض للدين مما يجعل الناس لا يكترثون لدعوته، لولا أن دعوته قد تحملها المنتسبون لميدان العلم ولا سيّما العلوم الاجتماعية، حيث شكلت رؤيته مناخاً وإطاراً ورؤية لمن بعده، فالبعض يصرح في اعترافه منها، والبعض الآخر يتحرك في ذلك الإطار دون أن يعلن انتسابه لفيورباخ.

---

(١) أصل الدين، فيورباخ، دراسة وترجمة، د. احمد عطية ص٩ من الدراسة، وانظر له أيضاً: الإنسان في فلسفة فيورباخ ص١٨٥، وانظر: مبادئ فلسفة المستقبل، لودفيغ فويرباخ، من مقدمة إلياس مرقص ص٤٢.

(٢) انظر: أصل الدين ص١٠، من المقدمة.

(٣) انظر: المرجع السابق ص٢١ ـ ٢٣.

(٤) انظر: الإنسان في فلسفة فيورباخ ص٢٢٠ ـ ٢٢٢ والنص ص٢٢٠، انظر: المرجع السابق، أصل الدين ص١٢.

(٥) الانسان في فلسفة فيورباخ ص٤.

وفي هذا الإطار الفيورباخي برزت نظريات تدّعي انتماءها للعلم ولكنها فيورباخية في حقيقتها، وذلك في موقفها من الدين، وأهمها ـ ولا سيّما تلك التي عُرِفَ لها صدى في الفكر التغريبي ـ ثلاث وهي: «المذهب الداروني»، و«مدرسة التحليل النفسي الفرويدية»، و«علم الاجتماع» ولا سيّما الماركسي منه.

يتناول هذا الفصل الحديث عن امتداد هذا المفهوم الفيورباخي عن الدين إلى ميادين مختلفة من ميادين العلوم، وقد يختفي اسم فيورباخ ولكن يبقى المفهوم سائداً في أعمال مجموعة من الملحدين الذين اشتهروا بالنشاط في العلوم الاجتماعية والطبيعية، وجعلوا تصوره عن الدين هو الصورة أو الإطار الذي يفهمون به الدين.

المبحث الأول

التأثر بنظرية داروين التطورية من علم الأحياء حول الدين

قليلة هي النظريات العلمية في العلوم الطبيعية التي تثير إشكالاً مع الدين مقارنة بنظريات العلوم الاجتماعية، إلا أنها الأكبر أثراً والأكثر إشكالاً إذا ظهرت معارضتها للدين أو تُوهم ذلك، فالعلم الحديث داخل أوروبا بدأ صراعه مع دين أوروبا بنظرية في ميدان العلوم الطبيعية، وامتدت أكثر من مئة عام حتى جاء الدوي الثاني بنظرية من علم الأحياء/البيولوجيا في منتصف القرن الثالث عشر/التاسع عشر ذات الأثر الضخم في أوروبا والغرب وربما العالم.

ولا شك أن أوروبا تأثرت كثيراً بسبب ما حدث من آثار «نظرية الفلك» مع ««كوبرنيكوس» وأصحابه»، ومع «نظرية التطور» مع ««لامارك» و«داروين» وصديقه «الاس»»[1]، ولا سيّما في علاقة الغربيين بدينهم وبتصورهم للعلم والإنسان فالعلاقة بالدين كانت متوترة، وجاءت النظريتان لتوظّفا في صالح الاتجاه العلماني، كما أنها

---

(١) انظر: الدارونية والإنسان...، د. صلاح عثمان ص١١٦، والتطور والثبات في حياة البشرية، محمد قطب ص١٩.

تضع تصوراً جديداً للعلم والإنسان يمثل بديلاً عن التصور الديني. ورغم كثرة النظريات العلمية والفلسفية إلا أنه لم يقع مثل أثر هاتين النظريتين من ميدان العلوم الطبيعية، وحتى تلك التي من ميدان العلوم الاجتماعية هي ذات صلة بالدارونية ولا سيّما «الماركسية» و«التحليل النفسي» و«الدوركايمية» و«التطويرية».

يأتي «داروين» في قائمة علماء الأحياء، وربما يكون هو الأبرز في تاريخها الحديث، وقد عرف هذا العلم بعد «داروين» تطوراً مذهلاً وشهد ثورات خطيرة أبرزها ما حدث في باب الجينات ومسألة الاستنساخ، إلا أن أهم ما يرتبط بهذا العلم هو نظرية التطور، وهي نظرية ما زالت مثار جدل إلى ساعتنا هذه.

للنظرية جانب علمي يُبحث في ميدان علم الأحياء مع علوم أخرى تُستمد منها الحجج، وهي أمور ليس في مقدور أي مفكر أو باحث مناقشتها وهو من خارج تلك العلوم، إلا أن لها جانباً فلسفياً ظهر بارزاً في مذهب مستقل وهو «الدارونية» أو «التطورية» أراد له أصحابه أن يكون مذهباً شاملاً إلحادياً في إيدلوجيته يكون بديلاً عن الدين، غير أنه لا يعترف بعقائد الدين مستبدلاً لها بعقائد من اختراع مؤسسيه، ومن المهم التفريق بين النظرية وبين إيحاءاتها الفلسفية والتطبيقات الأيدلوجية التي لا علاقة لها بالعلم[١].

إذا بحثنا في أخطر ما أثارته النظرية والمذهب النابت حولها ووظف في الصراع مع الدين نجد أمرين:

الأول: إيجاد تصور عن وجود الحياة ووجود الإنسان يراد له أن يكون منافساً للتصور الديني إن لم يكن بديلاً عنه، فالحياة وجدت صدفة في خلية ما في هذا العالم المادي، ونبعت عن الطبيعة، والإنسان جاء نتيجة تطور، لم يكن نتيجة خلق إلهي مستقل[٢].

الثاني: إذا كان العلم يخالف رؤية الدين في الموضوعين: «الحياة» و«الإنسان»، والعلم هنا هو الصورة الدارونية له؛ فقد وصلت الدارونية بشقها الملحد وهو الأبرز والأشهر إلى دعوى خرافة الرؤية الدينية، ومن ثم البحث عن أصل ظهور الدين من خلال المنظور الداروني التطوري. وفي النصف الثاني من

(١) انظر: العلمانية. . .، سفر الحوالي ص١٨١.

(٢) انظر: الدارونية والإنسان. . .، ص٩٥ ـ ١١٥.

القرن الثالث عشر/التاسع عشر[١] برزت «محاولات تطبيق النظرية التطورية على الدين بالذات، التي لاقت رواجاً هائلاً»، وإن كانت ظهرت دراسات بعدها بينت ضعف النظرية التطورية.

يقول «كرين برينتون»: «حقاً أن صراعاً هاماً بين الدين والعلم احتل مكان الصدارة على أثر صدور كتاب داروين أصل الأنواع... في عام (١٨٥٩م). وبدأ فكر داروين في نظر كثير من المسيحيين، خاصة بعد أن روج له تلامذته في الخارج، ليس فقط منافياً للتفسير الحرفي لسفر التكوين، بل إنه في رأيهم إنكار صريح لأن يكون الإنسان مختلفاً بأي وجه من الوجوه عن الحيوانات الأخرى إلا فيما يتعلق بالتطور الطبيعي المحض لجهازه العصبي الذي استطاع بفضله أن يغرق في التفكير الرمزي، وأن تكون له أفكاره الدينية والأخلاقية الخاصة..»[٢].

لقد بُذلت جهود جبارة من أجل تحويل فروض الأمر الأول «مادية الحياة» و«تطورية المخلوقات» إلى حقائق ومع ذلك لم تُكلل بالنجاح، فلم ينجحوا في إيجاد حياة من المادة[٣] وإن كان فيهم من يتنبأ مع التطورات في علوم الجينات بإمكانية تحقيق ذلك في المستقبل. ومثلها ضخامة ما جمعوا من شواهد من شتى العلوم لإثبات صحة التطور، ومع ذلك يأتي ما بين فترة وأخرى ما يضرب تلك الشواهد، مما يجعلها في دائرة الفرض[٤]، ويصبح المعتقد بها ليس لوجود موضوعي حقيقي خارجي لها بقدر ما هو ميل وهوى نحوها، والميل يرتبط غالباً بالقناعات والرغبات الشخصية لا بالحقائق الموضوعية الخارجية.

وإذا كان الأمر الأول مما يمكن للمعترض مطالبتهم بالإثبات العلمي؛ لأنه لو افتُرض صحته فلا بد له من شاهد يقبل التصديق أو التكذيب، إلا أن الأمر الثاني لا علاقة له بالعلم وإنما هو من باب الفلسفة والفكر والأيدلوجيا، ولهذا كانت الداروينية والتطورية كمذهب فلسفي تدخل في باب المنافسة مع مذاهب أخرى، فقد تبرز في وقت أو في بيئة، ثم تضعف أو تصبح مثار استهجان

---

(١) انظر: الموسوعة الفلسفية العربية ١/ ٤٤٤ (المصطلحات والمفاهيم).
(٢) تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال ص٢٢١ ـ ٢٢٢.
(٣) انظر: العلمانية..، الحوالي ص٣٣٨ ـ ٣٤٦.
(٤) انظر: ما كتبه يحيى هارون عن الداروينية، وانظر: ما ذُكر في الفصل الثاني (إنسان بلتدوان).

ويتجاوزها الناس إلى غيرها في وقت آخر، كما هو الحاصل مع الداروينية التي غطّت عليها مذاهب أخرى ظهرت في القرن الرابع عشر/العشرين.

هناك من ربط ظهور الداروينية بأوضاع التحولات الأوروبية، وقد كانت في مجال الدين والقيم تحولات خطيرة[١]، وهناك من تحدث عن أثرها في كثير من الأوضاع السياسية والاقتصادية والفكرية في الغرب، بل تأثيرها في العلم ذاته ولا سيّما العلوم الاجتماعية[٢]، مما يجعل تجاوز ما أفرزته من مشكلات يحتاج لوقت طويل، وقد جاءت دراسات تتناول تلك الأبعاد، إلا أن هذا المبحث يقف فقط مع ما أثّرت به على أتباعها المتغربين في موقفهم من الدين.

والمُلفت للنظر أن الداروينية قد جذبت طائفة مهمة من أصحاب الخيار الإلحادي، فـ«ماركس» و«أنجلز» قائدا أبرز مذهب مادي إلحادي أُعجبا بها، ووجدا فيها أرضاً خصبة لمذهبهما، فضلاً عن الداروِنيين البارزين الذين تبنوا مذهباً مادياً إلحادياً أو آخرين خارج الداروينية مثل «فرويد» أو «نيتشه» أو غيرهما، فقد أخذت شهرة في فترة ما، ولا شك أن المرحلة التي تمر بها أوروبا أسهمت في ذلك، ولكن الوضع لم يستمر على هذه الحال، حيث بدأت خيارات أخرى تتصدى للإلحاد متبنية في الوقت نفسه مصادر علمية.

لم يكن الفكر الغربي الحديث خالياً من المشكلات مع الدين، ولكن النظرية الداروينية أضافت مشكلاتها ولا سيّما في ادعاء أصحابها أنها تُمد الفكر المعارض للدين بأدلة علمية من ميدان العلم، ومما ركزت عليه نفي «صفة الخلق عن الخالق ﷻ، ونسبته إلى الطبيعة. فقال دارون: «الطبيعة تخلق كل شيء ولا حد لقدرتها على الخلق. . .ونفت الغاية من الخلق. فالإله الجديد ـ الطبيعة ـ يخبط خبط عشواء. . .» وأخيراً ركزت على حيوانية الإنسان وماديته»[٣]. وقد أخذ مجموعة من المفكرين بهذه الأبعاد إلى أقصى مداها، ونظروا للإنسان كحيوان داروني متطور[٤]، أوجد في أثناء تطوره تصورات كثيرة وصلت إلى

(١) انظر: العلمانية. . ، الحوالي ص١٨٨ وما بعدها.
(٢) انظر: الداروينية والإنسان. . ، د. صلاح، الفصل الثاني والثالث والرابع.
(٣) حول التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، محمد قطب ص٢٧ ـ ٢٨.
(٤) انظر: المرجع السابق ص٥٦.

تصوره للدين والإله والروح والغيب والآخرة وغيرها من الأمور. ومع أن الجميع يتفقون بأن نظرية داروين لم تقل بشيء من هذا، ولكن الفلسفة التي قامت عليها أتت بكل هذه الأمور، ثم يزعمون ارتباطهم بأحدث نظرية علمية ومن ثم بالعلم في أبرع صوره، فإذا أتيت إلى النظرية وجدت بأن لها مشكلتها في إطار العلم ذاته، وإذا أتيت إلى الداروينية الاجتماعية؛ وجدت نفسك أمام تيار أيدلوجي مادي يريد استغلال العلم وتقويله فيما يخدم أيدلوجية صاحب المذهب. يقول «محمد قطب» بعد أن استعرض استثمار ثلاثة من اليهود البارزين لنظرية داروين وأبعاد ذلك: «ومن حصيلة هذا كله حدثت حركات ضخمة في المجتمع الغربي في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين»، والتقوا «عند نقطة رئيسية، متصلة ومتصاحبة:

الحملة على الدين والأخلاق والتقاليد، ونفي القداسة عنها، وتشويه سمعتها أو التشكيك في قيمتها. والقيام بهذه الحملة باسم «العلم» والبحث العلمي. والربط بين هذا التحليل الديني والانحلال الخلقي وبين «التطور»»[(١)].

لا تبتعد الداروينية الاجتماعية التطورية والمتأثرون بنظرية داروين من خارج الداروينية الاجتماعية عن الإطار الفيورباخي المادي الذي يذهب إلى هدم الدين باعتباره وهماً وخرافة، إلا أن الفئة الجديدة تزعم ابتعادها عن النظرية الفلسفية - الفيورباخية مثلاً - واتصالها بالنظريات العلمية - الداروينية أساساً - وإن وصلت إلى نفس نتائج الفئة الفيورباخية وأصبحت الداروينية تياراً كبيراً في أوروبا.

ظهور الداروينية العربية:

إذا تركنا أوروبا على حالها في القرن الثالث عشر/التاسع عشر وانتقلنا إلى العالم الإسلامي نجد صورة أخرى، حيث كان العالم الإسلامي كما رأينا في مباحث سابقة يمر بتحولات خطيرة، وقد برزت أوضاع كثيرة منها التوجه الاستعماري الأوروبي وما صحب ذلك من أدوات استخدمها الغرب لتحقيق توجهه، وأخطر ما قابل ذلك بروز فئة نصرانية علمانية - تبناها الغرب ثم الاستعمار - تبنت بعض المذاهب الغربية الشاذة ووظفتها في تدمير الدين أو إقصائه عن الحياة، وأشهر

---

(١) التطور والثبات في حياة البشرية، محمد قطب ص٥٦.

تلك الفئات مجموعة اعتنقت الداروينية في أقبح صورها، وروّجت لأسوأ ما فيها، مدعية بشكل قطعي أن هذه حقائق علمية ستكون بديلاً عن الدين.

كان هذا الحدث في الربع الأخير من القرن التاسع عشر في وقت لا يوجد تيارات كبرى تتبنى الدعوة لها، أو أحزاب سياسية تجعل ذلك من ضمن أنشطتها، كما لا يوجد مجتمع قابل لمثل هذه الآراء يستطيعون الحركة فيه بيسر وسهولة، بل لا يتصور أحد إمكانية حركتهم في المجتمع الإسلامي بمثل تلك الأفكار، إلا أنهم مع ذلك نجحوا في إثارة الجدل ونشر أفكارهم وإشغال الفكر لأكثر من نصف قرن عبر ما اصطلح عليه آنذاك بـ«النشوء والارتقاء»، فكيف حدث ذلك؟

التنظيمات الوحيدة التي لها نشاط في القرن الثالث عشر/التاسع عشر هي «المحافل الماسونية»، فكانت إلى حدٍ ما الميدان الوحيد لاستقطاب أصحاب الأفكار الشاذة ودعمهم آنذاك، ومع ذلك فنشاطهم محدود بالنخب من قادة سياسيين أو اقتصاديين أو عسكريين، وهي دائرة مغلقة لا تتصل بالمجتمع. إلا أن هناك منفَذَين مهمين ظهرا في تلك المرحلة، هما: «المدارس العصرية» التي أنيط بها تحقيق المعرفة بالعلوم العصرية المهمة، و«الصحافة». فانخرط هؤلاء المتأثرون بالمذاهب الغربية الشاذة في المدارس العصرية لمعرفتهم بلغة أجنبية وتحصيلهم بعض المعارف العصرية، إلا أن نطاقها محدود في طلاب المدارس رغم أهميتهم، لهذا جاء العمل الفعلي عبر الصحافة، حيث كانت الصحف الأبرز آنذاك تحت إدارة مجموعة من النصارى العرب، ولم تكن الصحافة في تلك المرحلة صحافة أخبار بقدر ما كانت صحافة أفكار، وكانت الأفكار الجديدة التي فتحت لها صفحاتها هي أفكار المتأثرين بمذاهب غربية وعلى رأسها الداروينية. وإذا كانت صحافة أفكار فإن الفكرة التي طغت على تلك الصحافة هي «الداروينية ـ التطورية ـ النشوئية» في المقام الأول وكل ما له ارتباط بها.

وقد سبق في مبحث الأسباب ذكر دور الصحافة في نشر الداروينية[١]، وإشغال القراء بها، حتى وصل الأمر بتحويلها كرؤية جديدة توجه فكر طائفة من المفكرين.

---

(١) انظر: الباب الأول، الفصل الرابع، دور الصحافة.

برزت أسماء تبنت الدارونية أهمها «شبلي شميل، وسلامة موسى»[١] مع آخرين مثل «فرح أنطون»، «جورجي زيدان»، «إسماعيل مظهر»، وغيرهم، وكان ميدانهم الفعلي للحركة هو الصحافة لعدم إمكانية ذلك في مواقع أخرى، ولا مجال للبحث عن سبب جرأتهم في عرض هذه الأفكار الشاذة واستئثارهم بالصحافة البارزة في تلك المرحلة؛ لأن السبب واضح في الحماية التي حصلوا عليها من قبل البلاد الغربية مما جعلهم في ظل الامتيازات الممنوحة لهم يتحركون ضد دين الأمة ومصالح المجتمع المسلم بما يتوافق مع مصالح الغرب، فكان منهم من تحرك على صعيد العمل الميداني؛ ومنهم من تحرك على صعيد النشاط الفكري الهدام، وأبرزهم دعاة الدارونية.

فتحت مجلة «المقتطف» صفحاتها لـ«شبلي شميل» فضلاً عن إصداره لمجلة «الشفاء» وكتابته في صحف ومجلات لبنانية ومصرية كثيرة[٢]، أما «سلامة موسى» فبعد عودته من أوروبا سنة (١٩١٣م) احترف الصحافة «باعتبارها الوسيلة المثلى التي يستطيع من خلالها التأثير في محيطه»، ثم أصدر مجلته الأسبوعية «المستقبل»، ثم في سنة١٩٢٠ يسهم في إنشاء أول حزب اشتراكي مصري، حيث يتحول عمل هؤلاء من «المحافل الماسونية» إلى أحزاب سياسية مصرح بها من قبل إدارة المستعمر، ثم يتولى لمدة سبع سنوات رئاسة تحرير مجلة «الهلال» المشهورة، ثم يتحول لإنشاء مجلته «المجلة الجديدة» من (١٩٢٩ ـ ١٩٤٢م)، لحوالي أربع عشرة سنة[٣].

ويأتي في موقف أخف منهما في الدارونية موقف فرح أنطون صاحب مجلة «الجامعة» و«جورجي زيدان» صاحب مجلة «الهلال»، و«إسماعيل مظهر» صاحب مجلة «العصور»، و«إبراهيم حداد» صاحب مجلة «الدهور»[٤]، حيث نلحظ أن الجميع جعل منفذه نحو نشر الدارونية أو الفكر المرتبط بتطوريات أوروبا هو الصحافة الفكرية.

---

(١) هما أفضل من مثله، انظر: العلمانية من منظور مختلف، د. عزيز العظمة ص١٨٢.
(٢) انظر: الفلسفة النشوئية. . ، د. محمود المسلماني ص٢٤١.
(٣) انظر: سلامة موسى بين النهضة والتطوير، د. مجدي عبد الحافظ ص٢٩ ـ ٣٢.
(٤) انظر: العلمانية من منظور مختلف ص٢٣٢ ـ ٢٣٣، وانظر: تحولات الفكر والسياسة. . ، محمد الأنصاري ص٢٩.

أصبح المصطلح المعبر به عن مذهبهم هو «مذهب النشوء والارتقاء»، حيث تواضعوا على إطلاقه مُعبّراً عن مجمل أفكارهم المقتبسة من العلوم الطبيعية والكيميائية والاقتصادية والتاريخية المعروفة في أوروبا القرن الثالث عشر/التاسع عشر، ولا سيّما «داروين»، «والاس»، «ليل»، «سبنسر»، و«هيكل» الذي جاهر بالنتائج الفلسفية الإلحادية المترتبة على اكتشاف «داروين»، و«بخنر» وغيرهم[١]، وأصبحت «الدارونية» أشبه بالإطار المفاهيمي المرجعي لإنتاجهم الفكري الذي يطرحه أصحاب الموسوعة العربية بوصفه إنتاجاً نهضوياً[٢]، مع أنها في حقيقتها دعوة إلحادية لا علاقة لها بنهضة أمتنا.

مع أن الموسوعة السابقة ألمحت على استحياء أن الدارونية العربية أقرب إلى كونها دعوة أيدلوجية إلا أنها لم تتجاوز ذلك، ومما ألمحت إليه:

- الترابط الذي يلاحظه الباحث بين طرح قضايا علمية مثل مبدأ التولد الذاتي، وطرح قضايا دينية مثل وجود الله وعقيدة خلود النفس والخلق من عدم وغيرها.

- الترويج لأكثر أشكال المذهب غلواً وتطرفاً من أفكار علمية وفلسفية إلحادية والتي نادى بها غلاة المذهب الداروني في أوروبا.

- استخدامهم لمناهج نقدية جذرية للإطاحة بمقومات ثقافة المجتمع وتصوراتهم عن الكون والإنسان التي تشكلت عبر ثقافتهم الدينية[٣].

تُشكل مجموعة الأعمال السابقة صورة واضحة لأبشع صور الانحراف التغريبية الحديثة، فتَحْتَ مسمى العلم ونظرياته أُدخلت أفكار ومناهج ودعوات للإطاحة بالدين، وصوّروا العلم وكأنه عدو للدين، بل كأن هدفه الحقيقي هو إزالته، مما يجعلنا أمام تيار يناقض تماماً رسالة الأمة إلى العالم، رسالتها في إقامة الإسلام ونشره، بينما هذا التيار على العكس يحمل رسالة هدم هذا الإسلام.

أقف مع النموذجين البارزين في هذا الاتجاه الداروني وهما: «شبلي

---

(١) الموسوعة الفلسفية العربية، مادة الدارونية العربية ٢/٥٥٨ ـ ٥٥٩.

(٢) انظر: المرجع السابق ٢/٥٥٩.

(٣) انظر: المرجع السابق ٢/ ٥٦٠.

شميل» و«سلامة موسى»، فهما في أغلب الكتابات التغريبية زعيمان فكريان مهمان، ويوضعان عادة كقيادة للفكر العلمي في فكرنا الحديث[1]، حيث نجد أنهما في النهاية وقعا ضحية مراهقة فكرية قادتهما إلى الإلحاد وتبني نماذج فكرية غربية فجة لا علاقة لها بالعلم بقدر ما هي حالات مرضية تحاول عبر الالتصاق بالعلم استغلاله وتوجيهه في خدمة أهوائها.

إذا رجعنا إلى أعمال «شميل» و«موسى» نجد أن النظرية الدارونية قد أخذت حيزاً كبيراً من كتاباتهما، سواء كان ذلك في الجانب العلمي منه ـ بعيداً عن صحته من عدمها ـ أو الجوانب الأيديولوجية المرتبطة بتلك النظرية، فألّف «شميل» «فلسفة النشوء والارتقاء»، وترجم «شرح بخنر على مذهب دارون» مع مقالات في الصحافة، أما «سلامة موسى» فألف الكثير منها تحت تأثير الدارونية، مثل: «مقدمة السبرمان»، «نشوء فكرة الله»، «نظرية التطور وأصل الإنسان»، «الإنسان قمة التطور». وهذه من مجموعة كتب تصل إلى خمسين كتاباً تدور في الغالب بحسب كلامه حول فلسفة التطور. وبما أنهما يتحركان في إطار «الفكر العربي» وداخل «الأمة الإسلامية» في فترة التحول الحديثة فإن هناك سؤالاً: هل كان ما ينقصنا هو الدارونية؟ إنه سؤال مهم يكشف جوابه عن سرّ تركيزهم على الدارونية. لماذا أخذت الدارونية كل هذه المساحة في مشروعهما الفكري وفي كتابات مجموعة عاصرتهما وعاصرإها؟ لقد كان ينقص الأمة الإسلامية أشياء مهمة برع فيها الغرب، فلماذا أخذت تلك الأمور مستوى أدنى؟ بينما رُفع من شأن الدارونية وكأن ما ينقصنا هو الدارونية، وأن شرط النهوض أن نتحول إلى دارونيين!

إن مجموعة من يكتبون عن الفكر العربي المعاصر ـ ويضعون دعاة الدارونية كرواد لنهضتنا ـ لا يبحثون مثل هذه الأسئلة، وينطلقون في تبجيل أيديولوجي غير أخلاقي وغير عقلاني. بينما هم في الحقيقة رواد لتيار عربي المظهر واللسان، غربي القلب والعقل ممن تغربوا وانساقوا لأكثر المذاهب تطرفاً في عدائها للدين، وليست المسألة فقط تقليداً وانهزاماً حضارياً أمام الغرب؛ بل هو أوسع مع تلك الفئة التي نبتت في وقت انهيار العالم الإسلامي، أمام

---

(١) انظر: هموم الفكر والوطن، د. حسن حنفي ٢/ ٤٣٦ وما بعدها.

الاستعمار الغربي، لقد أصبحوا أداة فكرية للاستعمار في هدم الإسلام. فركزوا على نشر ما لا نفع فيه، أو ضرره أكبر من نفعه، أو هو ضرر محض، وتركوا نشر العلم النافع، وكونهم أداة هدم هو الأوضح في تفسير مثل هذه الظاهرة؛ لأنهم انسلخوا عن بني جلدتهم من النصارى ثم اشتغلوا بهدم أمتنا الإسلامية. وقد يُخيّل إلى بعضهم من عمق ضلاله أنه على الحق، وأنه يهدي الأمة العربية روائع التقدم البشري، ولا سيّما إذا أقصي عن ملته ولم يجد أحداً يقف معه، ثم جاء بعض الغربيين ليتبناه أو يدعمه بصورة مباشرة أو غير مباشرة، فإنه يحول ولاءه إلى الآخرين ويرى أنهم الأولى بالنُصرة والتأييد.

ستجد لهؤلاء المبجلين للداروننيين العرب دفاعاً عنهم بأنهم يقومون بنقد للدين الفاسد، وهنا يأتي دور التفريق بين الدين الحق والأديان الباطلة «المبدلة أو المخترعة»، فإذا جاء مفكر بأداة منهجية تفيد في تخليص الناس من الدين الباطل فهو مقبول، ولكن هل يدخل فيه مثل هؤلاء؟ لا يوجد ملحد يمكن دخوله في هذا الباب، الملحد يدفعه إلحاده إلى التنكر للحقائق الدينية، ويرفض التفريق بين الدين الحق وأديان الباطل، فلا يفرق بين المختلفات، فهو يمتلك أداة يهدم بها الدين، فالمتعصب له يراها أداة للتحرر، بينما من يزن الأمور بميزان الحق والعدل ويفرق بين الأمور المختلفة، يعلم أن مثله مثل المجرم الذي حصل على سلاحه فإستخدمه في جرائمه، وهذا يقع في مجرمي الأفكار عندما يتعرفون على مناهج وأدوات فكرية فيوظفونها في الباطل، وانظر إلى ما يقوله أحد المعجبين بسلامة موسى: «ومن هنا كانت أهمية داروين لديه... أن مصدر إعجابه بداروين يعود إلى أنه قد ساعده في هدم التقاليد، والوصول إلى بشرية تنأى عن الغيبيات، حينما استطاع أن يعلل علمياً كيفية ارتقاء الإنسان، وبالتالي سد الطريق على قضية الخلق الغيبية، والتي قالت بها الأديان. وهذا نفسه ما دعا البعض إلى القول بأن إنتاج سلامة موسى لخطاب الداروينية إنما كان لمواجهة الغيبيات...»، و«وضعوا استخدام سلامة موسى للداروينية في إطار بناء جبهة ثقافية نقدية»[1]. فتكون الداروينية بهذا المعنى وسيلة هدم في المقام الأول.

---

(١) سلامة موسى بين النهضة والتطور، د. مجدي عبد الحافظ ص٨٥.

من البحث في أصل الحياة إلى المادية الإلحادية:

خلاصة النظرية أنه في وقت ما، خرجت الحياة من المادة أو من الطبيعة، ومع مرور ملايين السنين وعبر قانون الانتخاب الطبيعي تطورت الحياة إلى كائنات حيوانية، ومنها إلى الإنسان. وهذه هي الدارونية التقليدية. وقد جاءت معارضات داخلية مما أوجد الدارونية الجديدة، وفي بعض المعارضات أن الإنسان خلق مستقل بينما التطور قائم في بقية المخلوقات، وهي نظرية ملأت آلاف الصفحات في الأخذ والرد، وكما سبق فقد جاء من بنى على هذه النظرية مذهباً فلسفياً، كما أن الكثير من النظريات العلمية في ميادين العلوم الاجتماعية قد تأثرت بها.

إذا أتينا إلى وجهها القبيح في الفكر العربي المتغرب، فإن هذه الفكرة قد وظفت ـ كما سبق ـ كأداة في هدم الدين، وذلك في مسارات أبرزها:

١ ـ إنكار النبوة عبر التكذيب بقصة الخلق التي وردت عند أهل الكتاب وجاءت في دين الإسلام، فهم يرون أن قصة الخلق أبطلتها نظرية داروين، ومن ثم فلا ثقة في هذه النصوص الدينية.

٢ ـ القول بخالق غير الله سبحانه، والإله الجديد هو الطبيعة، فهي التي أوجدت أول خلية حية، وهي التي تحكمت في سير التطور، وكل ذلك دون غاية، وهنا توضع المادة كحقيقة مطلقة ذات تصرف مطلق دون غاية.

٣ ـ فإذا بطلت النبوات وعرف أنه لا فاعل سوى المادة؛ فالنتيجة النهائية هي عدم الحاجة للإيمان بإله، فجاءت أعلى صور الإلحاد في إنكار الرب سبحانه.

٤ ـ وإذا أمكن تفسير ما هو عسير كوجود الحياة، فإنه بالإمكان تفسير كيف وجد الدين من منظور دارويني تطوري، فيكون الدين وهماً وخرافة تسعى الدارونية إلى تدميره.

٥ ـ وإذا نزعت الدارونية الدين من قلوب أصحابها فهم في حاجة إلى دين، وسيكون الدين البديل هو التطورية وديانة الطبيعة.

لا يشترط في هذه المسارات الترتيب أو التسلسل في حركة الداروني أو في حركة الدارونية العربية، فهي تكون متداخلة في الغالب، وإنما القصد بهذا

الترتيب تقريب صورة التأثر التغريبي والعمل الأيدلوجي عند الدارونيين.

وليست هذه المجموعة ممن تحسب على «علم الأحياء»؛ فليس فيهم عالم في الأحياء، مما يكشف حقيقة الصلة أنها ليست بعلم الأحياء ونظرياته، وإنما هي بمذهب فلسفي ارتبط بأحد علماء الأحياء، ولهذا يكون التحليل لهذه الحالة على حسب الوجه الذي عُرفت به.

المثال الأول:

ينكر «شبلي شميل» قضية الخلق الإلهي، فكل الحوادث تقع في الطبيعة، ومنها ولا شيء خارج عنها[1]، والإنسان في ذلك كالحيوان من المادة الأزلية، وكل ما فيه مكتسب من الطبيعة «وهذه الحقيقة لم يبق سبيل للريب فيها اليوم، ولو أصر على إنكارها من لا يزال مفعول التعليم القديم راسخاً في ذهنه»، وتتبع هذه المادية القول بإنكار البعث، وإنكار النبوة فليس «للإنسان شرائع منزلة إلا ما أنزل جهله عليه من الخرافات والأوهام، فشرائع الإنسان من الإنسان..»[2]، ويعلق «عزيز العظمة» مادحاً «يستصلح الشميل بذلك أكثر الأفكار تطوراً وطليعية في عصره، ويربطها بأفكار الأنوار التي يستلهم منها كتابات البارون دولباك، ويستنتجها بصورة مباشرة من إطار نشأتها في عموم النظرية التطورية دون مراوغة»[3]. وفي نفس السياق جاء «سلامة موسى» بالفكرة نفسها، فهو يرى تقليداً لماديي الغرب بأن الطين قد نبض بالحياة في وقت ما، بالخلية الأولى البدائية، ثم تطورت إلى أن جاء الإنسان في قمتها، فالحياة أصلها مادي رغم كراهية الناس لذلك[4]، وبما أنهم لا يستطيعون إيجاد دليل على نشأة الحياة من المادة فقد اكتفى بتعليل أدبي حيث قال: «وأحسن ما قيل عن الحياة بلغة الشعر التي تعتمد على أساس العلم: «إن الحياة نسيج يحوكه الضوء من الهواء»[5]، وينتج عن هذه المادية إنكار الغيبيات والدين[6].

---

(١) انظر: الفلسفة النشوئية...، د. محمود المسلماني ص١٦٧.

(٢) انظر: العلمانية من منظور مختلف، د. عزيز العظمة ص١٨٣.

(٣) المرجع السابق ص١٨٣.

(٤) انظر: سلامة موسى بين النهضة والتطوير، د. مجدي عبد الحافظ ص٤٠ ـ ٤١.

(٥) الإنسان قمة التطور، سلامة موسى ص٦٦.

(٦) انظر: سلامة موسى بين النهضة والتطوير، د. مجدي ص٨٤ وما بعدها.

تنطلق الداروينية العربية المتغربة من هذه النقطة الإلحادية لتتوسع في ماديتها وإلحادها، وأجد أن كثيراً من الدراسات انخرطت في الاعتراض عليهم مستشهدة مثلاً بوجود علماء أحياء رفضوا هذه النظرية، ولكن مثل هذا الجدل سيبقى دون نهاية إذا بقي الإطار للفريقين مختلفاً، فأهل الدين يقرون بوجود الرب سبحانه وبما أنزله على أنبيائه ورسله من الوحي، وأن هذا الوحي هو الحق، بخلاف الماديين فهم لا يقرون بكل ذلك، وسيبقى علم الأحياء بين نظريات تتجاذبه، تُعارض غالباً عقيدة الخلق للإنسان وبقية المخلوقات الحية بما أنه علم يتحرك في الإطار العلماني المادي، ومع ذلك وبسبب المنهجية العلمية ففيها أشياء صحيحة، مما يجعلها ملتبسة، لهذا قد يظهر في ناقدي النظرية من ينقدها بكل ما فيها رغم أنها نظرية مجملة فيها عناصر صحيحة وظفت توظيفاً غير صحيح، كما أنه قد يظهر من يسلم بها ويبدأ في محاولة التوفيق بينها وبين الإسلام حتى لا ينفتح المجال للملحدين، أو حتى يرى العالم توافق الإسلام مع العلم، مع أن فيها ظنيات كثيرة بشهادة فلاسفة العلم، وقد وقع في تاريخ الفكر المعاصر هذا وهذا، فكما وظف التغريبيون النظرية فيهدمون الدين بأسلوب أيدلوجي ومذهبي صرف؛ كان هناك من المسلمين من أراد التوفيق بينها وبين الإسلام دون التأكد من صحتها والتثبت عبر المتخصصين من علماء الأحياء والكيمياء والجيولوجيا والوراثة وغيرها من العلوم، بحيث يفرقون بين الحقائق العلمية والفرضيات والأفكار الفلسفية المرتبطة بها، فيكون تقريبها من التصور الإسلامي مبنياً على علم، إذ لا تكفي النية الحسنة في هذا الباب ما لم يصاحبها العلم الصحيح[١].

وكان الأقرب والأفضل في هذا الباب ـ والله أعلم ـ أن يتفرغ الخطاب الإسلامي لنقد تلك التشوهات المرتبطة بالداروينية العربية[٢]؛ لأنها الأوضح، دون الدخول في إبطال النظرية أو تصحيحها أو التوفيق بينها وبين الإسلام، كان بين أيدينا أمر في غاية الوضوح وهو الإلحاد والمادية، فكان الأجدر دفعه

(١) ممن رفضها الشيخ جمال الدين الأفغاني في كتابه «الرد على الدهريين»، وممن سعى للتوفيق بينها وبين الإسلام: إسماعيل مظهر والشيخ محمد رشيد رضا والشيخ طنطاوي جوهري والشيخ حسين الجسر وحفيده نديم. انظر الجمع التوثيقي الموسع لهذه المسألة في كتاب: أصل الإنسان بين العلم والفلسفة والدين، د. سامي عابدين.

(٢) هذا ما تميزت به كتابات محمد قطب عن الداروينية في عدد من مؤلفاته.

ومواجهته وإبطال زيفه وأنه لا علاقة له بالعلم الصحيح الثابت، وإنما هو أيدولوجيا ترتبط بفراغات خطيرة موجودة في العلم، وليس المقصود من هذا الكلام الانتقاص من شأن جهود فكرية مدهشة ناظرت الداروينيين المتغربين وخففت من غلواء المادية والإلحاد رغم الاعتراف بوجود ملحوظات على عملهم؛ وإنما المقصود الاستفادة من تجربة أصبحنا بعيدين عنها بما يكفي للتبصر في الأمر وأخذ الدروس الكافية. أما نقد النظرية في جانبها العلمي فالأولى أن يكون من مفكر مسلم متمكن من علم الأحياء وما يرتبط بها ومتخصص فيها ومشارك في ميدانها، فمثل هذا أقدر على إعطائنا الحدود الفاصلة في كل نظرية، وقادر على توصيف مكونات النظرية: ما الجانب الفرضي فيها؟ وما القوانين أو المعادلات والحسابات الصحيحة؟ وما جوانب الضعف والقوة؟ وما القطعي فيها والظني؟ وما المحدد الواضح وما العائم الغائم فيها؟ عندها يكون إبداء الرأي الديني أيسر وأقوى.

لقد جعل هؤلاء الداروينيون العرب من الداروينية أداة للقول بالإلحاد ونبذ الدين، فكان الأولى الوقوف مع هذا الإلحاد ذاته قبل التعجل في التوفيق بين الإسلام والداروينية، فإن مصير الأمة ومستقبلها لم يكن مرتبطاً بتقبلنا للداروينية، فهي في مجالها العلمي نظرية أخذت شهرة كبيرة في علم الأحياء، إلا أنه عند افتراض وجود مجتمع لم يعرفها ولم يدرسها في مدارسه وحرص على العلوم النافعة؛ فإنه سيتقدم مع جهله بها، وإذا كان مصير الأمة لا يتأثر بجهلنا بتلك النظرية فإن واقع الأمة يتأثر بوجود الداروينية الملحدة كفلسفة؛ لأنها جعلت من أصولها إنكار الدين وإقامة الإلحاد، فكان الأهم من محاولات التوفيق الاجتهاد في إبطال الإلحاد الداروني.

لم يتوقف الداروينيون المتغربون عند إنكار الدين، بل تجاوزوا ذلك إلى إعلان الإلحاد، وتكون المفارقة العجيبة، حيث كان العالم الإسلامي يبحث عن علوم تجعله قوياً بإسلامه، فإذا هو ـ عبر الداروينيين ـ يلتقي بالعلم وبدعاته في وجه إلحادي، فظهرت الدعوة إلى الإلحاد باسم العلم ذاته، حيث اعتبر «العلم» هو المطلق «والإله الوحيد» عند «شميل»، ورفض أي توفيق بين العلم والدين لاعتقاده بالتناقض المطلق بينهما، مستنداً في ذلك «إلى معطيات التطورية الداروينية والأفكار العلمية الأوروبية». وأنكر وجود الرب «فالمادة هي المكون

لكل شيء، وهي أبدية أزلية، ومنها نشأت الكائنات..»، ولا حاجة إلى الاعتقاد بوجود الرب في عصر العلم كما يرى شميل[١]، وأطلق على هذا الإلحاد مصطلح «الإلحاد العلمي» في انتساب للعلم[٢]، وكما يقول أحد المعجبين بشميل: «وهكذا فالله الذي يؤمن به، أمسى مع تطور حياته واتجاهه في مسار العلم الطبيعي، ضرباً من الوهم، لا مكان له بين حقائق تفكيره»[٣]، وقد استعان شميل بأفكار «بوخنر»[٤]. أما «سلامة موسى» فقد وجد في أحد المتأثرين بداروين «نيتشه»[٥] أداةً مناسبةً في إعلان إلحاده[٦]، فضلاً عن طائفة أخرى ذكرهم في كتابه: «هؤلاء علموني».

يُعد «الإلحاد» ظاهرة مرضية تصيب بعض الناس، وهو مرض معروف، ولكن الجديد فيه هو دعواه الارتباط بالعلم، وهي أيدلوجيا خطيرة؛ لأن العلم في أذهان الناس يرتبط بالحقيقة والمعرفة الصحيحة وله سمعة طيبة، فإذا جاء من يدّعي بأن العلم يقود بالضرورة إلى الإلحاد، وأن دلائله تشهد بالإلحاد، فذاك أمر خطير، ومع ذلك فإن مما يوقف ذاك التلاعب والعبث بالعلم هم العلماء أنفسهم، فقد رأينا في الفصل الأول من الباب الأول ظاهرة انقسام المجتمع العلمي في الغرب، وبروز النابذين للإلحاد في دوائر العلم المختلفة، مما يجعل الإلحاد فيروساً خبيثاً ظهر ثم بدأ يختفي، ولولا تغلغل «الماركسية» وأذيالها المعاصرة وأشكالها المطورة داخل الغرب لربما كان حال العلم أبعد بكثير عن دائرة الإلحاد. إذاً فلا علاقة للإلحاد بالعلم وإلا لكان كل عالم حقيقي ملحداً، إذ كيف تظهر عنده نتائج يقينية ثم يتركها ويستسلم للإيمان بوجود الخالق سبحانه. وينقص هذه الظاهرة الجديدة قيام المسلمين بواجبهم العلمي في تبليغ دين الله إلى خلقه، ومن ذلك إيصاله إلى هؤلاء العلماء البارعين في العلوم

(١) انظر: الموسوعة الفلسفية العربية ٢/ ١٧٨.
(٢) انظر: المرجع السابق ٢/ ٥٦٢.
(٣) هو د. محمد المسلماني في كتابه الفلسفة النشوئية.. ص١٦٧.
(٤) انظر: الموسوعة الفلسفية العربية ٢/ ١٧٩.
(٥) انظر: عن داروينية نيتشه كتاب: الداروينية والإنسان..، د. صلاح عثمان ص١٢٢.
(٦) انظر: سلامة موسى بين النهضة والتطور، د. مجدي عبد الحافظ ص٧٨، ١١٥، وانظر: سلامة موسى وأزمة الضمير العربي ص٦٤، ٨٩، ١١٣.

المادية والاجتماعية حتى ينقلوهم من الإيمان بالله سبحانه إلى التصديق بالنبوة والإقرار بالدين الحق الذي ينجيهم.

وإذا كان الأصل عند «شميل ـ موسى» هو الإلحاد؛ فلا مجال للاعتراف بالدين، ولكن المجاهرة بالإلحاد قد تصرف الناس عنهم ولا سيّما من يعجب بهم، لهذا نجد عنايتهم بدراسة الدين أكثر من العناية بإبراز الإلحاد، وهدف دراسة الدين إقصاؤه عن الحياة، ومن الملاحظ أن «الغلاة» في ذلك أو من هو قريب منهم كان من النصارى «شميل ـ موسى ـ أنطون ـ زيدان. . .»، وهؤلاء لا يخسرون شيئاً بتدمير الدين، على العكس فربما يكون دافعاً لمزيد من المكاسب في ظل الاستعمار والدعم الأجنبي. أصبحت الداروينية هي الإطار لفهم الدين فدرس «شميل» «الموضوع الديني وفق مبادئ نظرية النشوء والارتقاء. ناظراً إلى الدين كظاهرة اجتماعية تنطبق عليها مبادئ فلسفة النشوء شأن الظواهر الطبيعية. . .»[١]، وتبعاً لذلك فإن العلم يرتبط بالمادة، والدين لا يدخل في العلم المادي عندها يخرج الدين من العلم إلى الأوهام، ولهذا كانت الكثير من أصول الدين «تنهل من ينابيع الخيال والأوهام، فالوحي والبعث والخلود والثواب والعقاب والأخرويات وعالم الروح وعلة العلل. . . كلها مفاهيم ذات مصدر غير مادي. وهي بالتالي تنتمي إلى عالم الأحلام والأوهام. . .»[٢].

المثال الثاني:

وفي المسار نفسه يتحرك «**سلامة موسى**» فإلى «قبل نحو عشرة ملايين من السنين كنا مثل سائر القردة التي تأوي إلى الأشجار تأكل من ثمارها وحشراتها وتحتمي على غصونها»، واستفاد الإنسان من ذلك تعويد يديه على حركة جديدة غير المشي على أربع كبهيمة الأنعام وإنما للتسلق أيضاً، كما أن الخوف من النهار جعل العمل أكثر في الليل، فاجتمعت العينان في الوجه للحاجة إلى قوة النظر.

ثم لسببٍ مجهول ترك الإنسان مجاورة القرود على الأشجار وسعى في

---

(١) الفلسفة النشوئية. . ، المسلماني ص١٨١.

(٢) المرجع السابق ص١٨٣، وانظر: العلمانية من منظور مختلف، العظمة ص١٨٣.

الأرض والسهول والوديان، وتطور المشي على القدمين، وتحررت اليدان أكثر، مما مكنه من توظيفها في الصيد والإمساك، وهنا جاءت مرحلة الصيد، واحتجنا أكثر إلى حاستي السمع والنظر، فأوجدا الوعي ـ أي: الوجدان ـ في الإنسان، صاحب ذلك الوقوف بدل السير على أربع مما مكن الإنسان من حمل رأسه مما ساعد في نمو الدماغ، والفضل يعود إلى التطور الذي دفع القدمين للمشي وحرر اليدين فانتصب الإنسان وحمل دماغه، وبدأت الحواس تغذيه.

ومع ترك الأشجار والخروج جماعات للصيد ولدت «اللغة» بفضل التطور كحاسة للجماعة، وبدأت أدوات الكلام من رئة وحنجرة ولسان تتطور مع ذلك حتى تقوم بوظيفة الكلام، وفي مرحلة الصيد مرت سنوات طويلة ولدت فيها «خرافاته» لاستعانته على الصيد بعقائد السحر والدين، فالصيد خطر ويحتاجون إلى شيء يلهمهم الاطمئنان فكان ذلك بالتشبث بأي عقيدة.

ومع «الصيد» ظهرت رعاية بعض ما يُصاد، فظهرت رعاية القطعان، ومنها ظهر نظام القبيلة، وفيها ظهر الاعتقاد بإله. ثم جاء التحول إلى «الزراعة» فظهرت الحضارة، وظهر «الدين» الذي يجلب الطمأنينة على الزرع[١]، فجاء «الدين» في المرحلة الزراعية وإن كانت بداية أصوله من مرحلة الرعي، ويكون منبع «الدين» بحسب هذا التصور الخوف والجهل والبحث عن الطمأنينة، ويغلب على الأمثلة التي يمثلون بها ذكر الأديان الوضعية القديمة عند قدماء المصريين واليونان وغيرها، وهذه التفسيرات حتى على مستوى الأديان الوضعية هي فرضيات تنطلق من حالات حاضرة إلى الماضي البعيد جداً، وهي موضع خلاف منهجي، إلا أن الداروني‍ين العرب لا ينتقلون من الحاضر إلى الماضي لدراسة أديان وضعية؛ بل ينتقلون من نتائج تلك الفرضيات حول الأديان الوضعية إلى التعميم على كل دين، ومن ذلك تعميمها على الدين الحق، فهو لا يعدو عندهم عن كونه مرحلة متطورة من تلك الأديان البدائية، وهذا «شميل» يرى بأن الدين بدأ من شعور محبة الذات بعد أن شعر بالخوف من الموت، فبحث عن شيء ينقذه ويهب له البقاء، فبدأ بعبادة آلهة لا تحصى ابتكرها خياله، ثم حصرها مع تطوره في إله واحد أقصاه عن عالم المادة والمحسوس، وتطور الدين إلى أن بلغ «مرحلة من

---

(١) انظر: الإنسان قمة التطور، سلامة موسى. . . ص٦ ـ ١٦.

النضج عالية مع المسيحية والإسلام»[١]. وهذا أقصى ما نجده عندهم حول الدين، وهو تصور طبيعي لمن لا يقر أصلاً بالرب سبحانه، فيكون البحث منصباً في طريقة تطور الدين كنشاط اجتماعي أو كظاهرة اجتماعية، أنتجها المجتمع بما يتوافق مع تطوره.

لا شك أن «سلامة موسى» كان الأكثر كتابة ونشاطاً، حيث عاش فترة طويلة سمحت له بقول كل ما يريد ويبثه في المجتمع، مع الرعاية المميزة التي حصل عليها من هذا الطرف أو ذاك في فترة الاستقطاب الغربي لبعض الشخصيات المتحركة، ولهذا فإن النظر ليس إليه كشخص أو حتى كمفكر مستقل؛ وإنما كأداة تعبر عن أهداف مجموعة أكبر تتخذ من «سلامة موسى» لأكثر من خمسين سنة وسيلة لذلك التعبير، وإن كانت التيارات اليسارية قد تبنته بعد العشرينات من القرن العشرين (١٤هـ) إلا أنه بقي وفياً للدارونية أغلب حياته.

فإذا وجدنا من أحدهم ادعاء العلمية، ثم إذا به يتحول إلى عدوّ للدين، فليست المسألة مسألة شخص اقتنع بهذا الاتجاه وإنما هي أوسع من ذلك، إنها فئة قد تكون غير مقتنعة بعلمية العمل ولكنها مقتنعة بفائدته في ضرب الدين، وقد رأينا مدح ماركس لبوخنر؛ لأنه يمثل أداة جيدة في هدم الدين، وإن كان عمله بحسب ماركس غير علمي من وجهة نظره[٢]، ومثله في العالم الإسلامي عندما ظهرت تلك المجموعة الحاقدة على الإسلام واتخذت من العلم إطاراً لحركتها، فإذا لم يساعدها العلم رمت به واتجهت إلى أي مفكر غربي لا يقبل الدين، وهذا مما يفسر كثرة الأدوات التي استعان بها «سلامة موسى» لضرب الدين، وهي أبعد ـ كما سبق ـ من أن تكون خيارات فردية لمشروع فكري، وإنما هو معبّر عن مصالح فئةٍ جديدةٍ رعاها الاستعمار ورأت في تحطيم الدين طريقها الوحيد لتحقيق مصالحها.

ولم تُخْف الدراسات المتعصبة لـ«سلامة موسى» ذاك الأمر، فهم يعترفون بسطحيته وسذاجته في فهم العلم الحديث[٣]، إلا أنهم يرون بأن دوره الحقيقي

(١) انظر: المرجع السابق، المسلماني ص١٥٦.
(٢) انظر: الباب الأول، الفصل الثاني.
(٣) انظر مثلاً: دراسة د. مجدي عبد الحافظ، سلامة موسى بين النهضة والسقوط ص٨٣ ـ ٨٤.

والمهم كان في هدم الدين، وتوظيف مثل تلك الأدوات في هذا المشروع الخبيث، فهو يعترف بأن الداروني‍ة نزعت من قلبه العقائد الدينية، ولحاجة قلبه إلى عقيدة يطمئن إليها فقد وجدها في الداروني‍ة[١]، وأصبح الهدف أن يحول الجماهير إلى هذه العقيدة «تأخر الشرق العربي في الأخذ بنظرية التطور وتأخرت بذلك ثقافتها. حتى إننا لا نجد إلى الآن كتاباً عربياً مثلاً في «تطور الأديان»... ولا يمكن أن توجد... إلا بعد أن تسلم الجماهير العربية المتعلمة بأن التطور عقيدة بل ديانة كما هو حقيقة..»[٢]. يصبح «ديناً جديداً يتخذ في قلوبنا وعقولنا قداسة الأديان السماوية»[٣]، ولا يخفي باحث قريب من سلامة موسى حقده على الدين وحرصه على تحطيمه، وهو أمر يعبر به عن رأي طائفة حوله، فيقول حول انعكاس نظرية التطور على أتباعها: «لاكتشفنا أن انعكاس نظرية التطور على الحركة الفكرية المصرية[٤]، هو «التفريج الكظوم»، وهو «الانتقام»، هو الثورة العارمة على الغيبيات والثقافة الدينية، هو تحويل معنى التطور إلى دين جديد»[٥].

لقد أوصلت الداروني‍ة الفلسفية أصحابها إلى نتائج عجيبة، فهي بعيدة كل البعد عن النظرية ذاتها، فالنظرية وصاحبها لم تتكلم عن الرب سبحانه ولم تتحدث عن الدين ولم تتحدث عن العقائد، صحيح أنها تحمل مفاهيم معارضة للربوبية، ولكن هذا وارد في أغلب الإنتاج الفكري المنتج في بيئة علمانية، ولكن هذا الانحراف يختلف عن تلك المبادئ التي وصلت إليها الداروني‍ة الفلسفية، الداروني‍ة الفلسفية هي في الحقيقة دين جديد يراد له أن يكون بديلاً عن الدين وشرائعه وعقائده وقيمه، وهذا ليس له علاقة بالنظرية في مجالها العلمي.

وهذه النتيجة توضح لنا صورة الانحراف بالعلم، وتتمثل في توظيفه

---

(١) سلامة موسى وأزمة الضمير العربي، د. غالي شكري ص٨٩.
(٢) الإنسان قمة التطور، سلامة موسى ص٢٣.
(٣) سلامة موسى..، السابق ص١١٠.
(٤) علينا الانتباه إلى مسألة التعميم هذه، لأن رغبة الهدم والتدمير إنما هي في الفئة المتغربة (الداروني‍ة والماركسية) وأمثالهما.
(٥) سلامة موسى..، السابق ص١١٠، وانظر: سلامة موسى بين النهضة والتطوير، د. مجدي عبد الحافظ ص٥٢ ـ ٥٣.

لأهداف أيدلوجية تناهض الدين وعقائده وشرائعه وقيمه. ولو كانت أداة سليمة لسلمنا بصحة توظيفها في نقد الأديان المبدلة أو المخترعة، ولكنها أداة تشوهت بسبب ارتباطها بمؤسسين ملحدين، وبسبب مرض التعميم الذي يصيب أصحاب المناهج المخترعة.

وبقدر ما نكشفُ المسافة البعيدة بين النظرية الدارونية في مجالها العملي بما فيها من أخذ ورد وبما فيها من مفاهيم تصادم الربوبية وبين الفلسفة الدارونية؛ بقدر ما نكشف أن ارتباطها مع دعاتها العرب كان هدفه الإفساد في الأرض بنشر الإلحاد وإبطال الدين، وقد جاء ذلك في ظل صراع دولي استعماري رغب المستعمر آنذاك في إضعاف الدين عنصر القوة في الأمة الإسلامية، لهذا ارتبط ظهورها بوجود الاحتلال البريطاني للهند، حيث ظهرت هناك أولاً، ثم في مصر ثانياً بعد الاستيلاء عليها سنة (١٨٨٢م)، وهي سنة وفاة صاحب النظرية الدارونية. لم يكن بعيداً عن عين المخططين للاستعمار أثرها في أوروبا وعلى أديانهم فيها؛ لهذا كانت أداة جيدة يُضرَب بها المسلمون وإسلامهم، ولم يكن الاستعمار في تلك المرحلة مستعداً لأي خطأ يسمح بقوة المسلمين فهذا من الحماقة؛ إذ كيف يتفق مع هدفه في استغلال بلاد المسلمين، فكان دعم الأفكار الشاذة والسماح بوجودها وانتشارها من أفضل الأدوات الفكرية في ذلك الصراع.
وبالرغم من انحسار القيادات الفكرية المتحمسة للدارونية إن لم نقل انقراضها؛ إلا أن هناك مجموعة من طلاب سلامة موسى حوّلوا تلك الأفكار والأصول الدارونية الفلسفية إلى ميدان الأدب، وكان أبرزهم في مرحلة السبعينيات الأديب المشهور «نجيب محفوظ»، وفي ذلك يقول أحد مريديه: «يبدو أن تأثير سلامة موسى في جيلنا أقوى من تأثيره في الجيل المعاصر له»، وذكر من الجيل الجديد نجيب محفوظ: «أما الجيل التالي لهؤلاء الرواد فقد أناب عنه الفنان نجيب محفوظ في تصوير الأثر العميق الذي تغيرت به أوزان جيل كامل»، إلى أن قال: «وقد احتضن سلامة موسى الأديب أو الفيلسوف الصغير وقتئذ، إذ إن نجيباً كان متخصصاً ذلك الحين في الكتابات الفلسفية...»[1]، وهذا التلميذ حفظ رسالة

---

(١) انظر: سلامة موسى...، د. غالي شكري ص١٢، وذكر من طلابه ـ ص٧٢ ـ (لويس عوض، محمد مندور، نجيب محفوظ).

أستاذه ونشرها أدباً روائياً ضخماً بدأها بأسوأ البدايات، رواية «أولاد حارتنا» فجعل أبطالها صورة مشوهة للرب سبحانه وأنبيائه والعقائد الدينية، وقد تتبع الدكتور «السيد فرج» تلك الأبعاد الداروينية وغيرها في أدب نجيب محفوظ[١] وكيف أهلته مثل هذه الأعمال إلى الإطراء العلماني من هنا وهناك وحصل على تكريم بما قدمه عبر أدبه من هدم للدين.

المثال الثالث:

يأتي في سياق النظرة القاصرة للداروينية العربية ما نجده من كاتب مشهور هو هشام شرابي، فهو يرى أن هؤلاء الداروينيين وبخاصة النصارى منهم قد قدموا البديل العلمي لقضايا كان التراث يستأثر بها، كما نجحوا في الخروج بها من دائرتها العلمية ضمن علم الأحياء إلى مجال اجتماعي وفلسفي أوسع، ويعيد الفضل لسبنسر الذي وجد فيه الداروينيون العرب والغرب قبلهم مادة جيدة لتوسيع الداروينية لتصبح مذهباً وحياة لأتباعها، ونتيجة لكتاباته «أضحت أفكار التطور والتقدم الاجتماعي، وصراع البقاء، والبقاء للأفضل، شعارات أيدلوجية العلمية الجديدة التي تبناها التحديثيون التنويريون»[٢]، ومن بين آثارها على الداروينيين العرب وبخاصة النصارى منهم فكرة الصراع الخاضع لقوانين عمياء طبيعية، فمصير الأفراد والمجتمعات لا يخضع لإرادة إلهية وإنما لإرادة عمياء تعمل بها الطبيعة، وبهذا وكما يقول شرابي أصبح الفكر المسيحي أكثر واقعية[٣].

هذا نموذج من نماذج عجيبة تعرض للداروينية العربية بأسلوب مادح، مع أن ما يمدح لا يستحق المدح، فليست هذه المواقف النصرانية العربية إلا نماذج من المراهقة الفكرية والتهور الذي قد يراد به مسابقة الغير في التبعية، وهم في أحسن الأحوال قد خرجوا من ضلال ليدخلوا ضلالاً أعمق منه، بظنهم أن هذا من علامات التقدم والرقي والعقلانية والعلمية.

---

(١) انظر: أدب نجيب محفوظ وإشكالية الصراع بين الإسلام والتغريب، د. السيد أحمد فرج، حول أستاذية سلامة موسى. . .ص٢٩ ـ ٤٤، وحول أثره وأثر الداروينية، انظر: الصفحات التالية: ص٦، ١٤٧، ١٥٥ـ ١٥٧، ١٧٥، ١٨٤، ٢٦٦ ـ ٢٦٨، وحول أولاد حارتنا ص٥١ ـ ٥٨.

(٢) انظر: المثقفون العرب والغرب، هشام شرابي ص١٤٧ ـ ١٤٨.

(٣) انظر: المرجع السابق ص١٦٢.

والخلاصة أن الداروينية العربية غالباً قد نظرت إلى الدين على أنه نشأ في الأرض، ولا علاقة له بالسماء، وأنه لا يوجد دين سماوي جاء به الوحي، وأن الدين قد مرّ بمراحل، إلا أن مسير تطوره يتجه نحو الإلحاد ونحو فنائه، والأخطر من كل ذلك أن هذه الدعاوى تُقدم باسم العلم، وذلك بالانتساب لنظرية داروين وما ألحق بها من مذهب.

ينتقل البحث الآن إلى مجال آخر، وهو مجالٌ علمي فعلاً، إلا أن المتغربين قد انحرفوا به انحرافاً خطيراً من جهة تصوره للدين، وهذا المجال هو علم النفس.

المبحث الثاني

التأثر بنظريات من علم النفس حول الدين

تُعد دراسة النفس من أقدم الاهتمامات في تاريخ البشرية، إلا أن إخراج هذه الدراسة من مظلة الدين أو الفلسفة وإخضاعها للأسلوب العلمي وطرائقه ومناهجه لم يظهر إلا في الإطار العلماني الغربي الحديث، وإن كان الأقرب للحقيقة أنها أخرجت من مجال الدين، ولكنها بقيت مقطعة بين الفلسفات والأفكار وبين المناهج العلمية المرتبطة في أصولها بتلك الفلسفات والأفكار.

يبرز استقلال هذا العلم عن الدين في الكتابات العلمانية بطريقة افتخارية، وهو حق لو كان المقصود بالدين هنا الدين الباطل، أما إن استقلت عن الدين الحق الذي ما نزل إلا لإصلاح النفس فهو استقلال لا يفتخر به، ولا سيّما عندما تمّ ذلك في إطار علماني وإلحادي، في نهاية القرن التاسع عشر وأول العشرين، فإن تلك المرحلة كانت مرحلة علمانية متطرفة، كما أن أبرز رواد التأسيس كانوا ملحدين أو منكرين للنبوة، وعلم ينشأ بمثل هذه الظروف والملابسات من الطبيعي أن يكون موقفه ـ من النفس المتدينة، والدين الذي تبحث عنه، والرب الذي هو مصدر دينها ـ في غاية السوء.

قطعاً هناك مجالات كثيرة درسها «علم النفس» من جهة تجريبية بحته، مما

يجعلها بعيدة عن الإشكالات الدينية، ويكون الصواب فيها مرتبطاً بالموضوعية والدقة واكتمال الأدوات المناسبة، وهي خارج إطار بحثنا هنا، إلا أن هناك جوانب أخرى حول تدين الإنسان، وحول الدين، ومن ثم أصل الدين كله وهو الإيمان بالله ﷻ هي مواطن الانحراف الضخم في ميدان علم نفسٍ نشأ في بيئة علمانية وإطار علماني ومع مؤسسين لهم مواقفهم ضد الدين.

بدأت الدراسات النفسية القديمة ببحوث عن الروح، ثم تُركت للفلسفة واهتم هذا العلم بالنفس، ما هي؟ ثم تحول إلى العناية بالعمليات العقلية، وأضاف الاهتمام بالشعور والإحساس، ثم تحول إلى دراسة اللاشعور واللاوعي والعقل الباطن، ثم اهتم أخيراً بالسلوك الظاهري[١]، وإغفال الروح وتزكية النفس والتركيز فقط على الجانب المادي من الإنسان، هو من أثر النظرة الأحادية للإنسان، بحيث يهتم بالجانب المادي للنفس والدوافع والنشاط مع إهمال الجوانب الروحية والخلقية[٢]، وهو ما ميز النزعة العلمانية المتطرفة في الحضارة الغربية الحديثة ولا سيّما وقت نشأة هذا العلم، فالتركيز على الجانب المادي لا يرجع فقط إلى النزعة العلمية الحسية؛ بل هو في الأساس من الإطار العلماني المادي الموجه لحركة نشاطهم، وتبعاً لذلك كانت النظرة للتدين والتخلق والدين والأخلاق.

بدأ ظهور «علم النفس» في البلاد العربية كغيره من العلوم الحديثة عن طريق ابتعاث نفر من الشباب ليدرسوا هذا العلم، في وقت ما زال العلم يشق طريقه عبر مذاهبه المختلفة، ومن هنا جاءت تشكيلة مختلفة لدينا، كلٌ بحسب البلد الذي ابتعث إليه، وبحسب المذهب الذي تخصص فيه[٣]، ويواجه الطالب هنا علماً يقبع تحت وطأة «مظلة علمانية»، ويتكون من خليط من الحقائق مع الأفكار والفرضيات والفلسفات والأهواء، وهذه «الخصوصية لعلم النفس الحديث تشكل خطراً فكرياً وعقائدياً عظيماً على الطلاب والمسلمين بشكل عام»[٤]، فمثله قد لا يستطيع التفريق بين النواحي التجريبية ونتائجها المفيدة،

---

(١) انظر: علم النفس في التصور الإسلامي. . ، د. عبد الحميد الهاشمي ص١٧ ـ ١٨.
(٢) انظر: المرجع السابق ص٢١
(٣) انظر: المرجع السابق ص٢٥ ـ ٢٦.
(٤) من مقدمة مالك بدري في (تمهيد في التأصيل ـ رؤية في التأصيل الإسلامي لعلم النفس)، عبد الله الصبيح ص١١ ـ ١٣.

وبين «النواحي الفلسفية العلمانية»[١].

والعجيب أن نجد في دراسة حديثة نسبياً عرضتها مجلة غربية اعترافاً بأن ما يصدر للعالم الثالث من نظريات وعلوم نفسية هي قضايا مشكوك فيها داخل أمريكا، ودراسة أخرى حول مشكلة سيطرة علم النفس الأمريكي على أوروبا بينما هو يناسب البيئة الأمريكية، وأنه على البلدان الأوروبية تأصيله بما يناسب البيئات الأوروبية[٢]، هذا وهم أهل ثقافة واحدة وحضارة واحدة.

صراع النظريات النفسية ودلالاتها في الميدان الفكري:

من المفيد هنا استحضار ذلك الصراع الذي حصل في ميدان علم النفس ولا سيّما في ميدان له علاقة بمبحثنا، وهو ذلك الصراع الذي حصل بين أتباع «بافلوف» من جهة وبين أتباع «فرويد» أو «واطسن» أو «وليم جيمس» من جهة أخرى. حيث تبنت الاتجاهات المادية الماركسية أفكار «بافلوف»[٣]؛ لأنها الأقرب إلى مبادئ الماركسية ولا سيّما مع تأثر بافلوف بالماركسية، لهذا تبناه «ستالين»، بينما حارب التروتسكيين أتباع «تروتسكي» الذي توجه إلى تعاليم «فرويد» معتبراً إياها مادية ومنسجمة مع الماركسية[٤]. وفي المقابل نجد الاتجاه الرأسمالي يتبنى «فرويد» مع تيارات أو «واطسن» السلوكي أو «جون ديوي» الوظيفي[٥]. فلو كان علم النفس علماً واضحاً لأُخذ من الجميع دون التعصب لهذا أو ذاك، كما تؤخذ الرياضيات والكيمياء والفيزياء، ولنُسي «بافولف» و«فرويد» و«واطسن» كما أن الرياضيات والفيزياء تُدرس عند الجميع بإغفال علمائها، ومع ذلك فلا تُذكر الآراء النفسية في الغالب إلا مع أصحابها، وهذا يؤكد أنه ما زال في غالبه ألصق بالمذاهب والفلسفات والتي يكون معيارها يرجع

---

(١) انظر: المرجع السابق ص١٥.

(٢) انظر: المرجع السابق ص١٦.

(٣) انظر: أبحاث ندوة علم النفس للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، (نحو وجهة إسلامية لعلم النفس)، د. فؤاد أبو حطب ص١٦٤، وانظر: مفاهيم علماء النفس..، هشام البدراني ص٢٨. وانظر: سلامة موسى...، غالي شكري ص١٧٨.

(٤) انظر: علم النفس في التصور الإسلامي ص١٢ ـ ١٤، وانظر: فرويد.التحليل النفسي والفلسفة الغربية المعاصرة، فاليري لبين ص٦.

(٥) انظر: علم النفس في التصور الإسلامي ص١٤ ـ ١٧.

للاختيار الشخصي وليس للتحقق الموضوعي، وتكون بحاجة كغيرها من الموضوعات التي يتنازع الناس فيها إلى مصدر آخر يرفع هذا التنازع أو يحدد لنا الاختيار الصحيح. وهنا يأتي أهمية التأصيل الإسلامي، فبالرجوع إلى أصوله نستطيع الحكم فيما اختلف الناس فيه، ونحسن الاختيار عند الاحتياج لشيء مما عندهم.

دخول علم النفس للثقافة العربية والمواقف تجاهه:

إذا كان علم النفس المعاصر قد ارتبط بالحضارة الغربية العلمانية في جوهرها وما زال يحمل إشكالية علميته التي لم تتحقق، فهل نكون ضد هذا العلم؟ قطعاً ليس هذا هدف الباحث، بل الباحث مقتنع بأهمية هذا العلم وحاجتنا إليه، ومقتنع بأن للغربيين جهوداً كبيرة في تطويره، وبأهمية تحصيل النافع منه، وهذا ما يقوم به مجموعة من فضلاء الباحثين في ميدان علم النفس توجت جهودهم بتفاعل حضاري يجتهد في تأصيل إسلامي لعلم النفس أو تقريبه من الإسلام بعد أن أبعدته تيارات غريبة ومتغربة عن الدين[1]. وإنما جاءت المقدمة المحذرة من مشكلات هذا العلم لتكشف لنا عن تلك المناطق المشتبهة في هذا العلم أو المنحرفة والتي اكتفى بعض المتغربين بالوقوف عليها ونقلها إلينا دون تنبيه إلى مفاسدها، بل ربما يعتبرونها هي علم النفس الذي ينبغي أخذه وفهم أنفسنا من خلاله وفهم النشاط الإنساني وما يحيط بالإنسان ويتفاعل معه بواسطته.

وعندما أقول مناطق مشتبهة أو منحرفة فهو ليس من قبلي كباحث؛ وإنما هو اعتراف أهل الميدان، لدرجة أن هناك من يرى صعوبة تعريف علم النفس، إنه نشاط ما زال يتحرك دون أن يأخذ التعريف الذي يميزه عن غيره، وإن وجدنا تعريفاً؛ فإنما هو تعريف من وجهة تلك المدرسة التي عرفته وتعترض عليه بقية المدارس، ففي أحد المعاجم المتخصصة بهذا العلم نجد «أن علم النفس ببساطة لا يمكن تعريفه، وحقيقة لا يمكن تحديد ملامحه. وحتى لو عرفه شخص اليوم؛ فهو سوف يتخلى عن التعريف بسبب عدم كفايته. . .وجميع التعاريف تعكس

(١) انظر مثلاً: تمهيد في التأصيل (رؤية في التأصيل الإسلامي لعلم النفس)، عبد الله الصبيح، الفصل الأول والثاني.

حماس صاحب التعريف وتعصبه أكثر مما تعكس طبيعة التخصص الحقيقية»[١]، وحتى موضوعاته فلا يوجد اتفاق عام على تصنيفها، ولذا تذكر أشهر الموضوعات التي دار حولها النشاط[٢]، وتبقى فراغات أو احتمالات في التقديم أو التأخير.

يفتح الإشكال السابق الباب **لثلاثة مواقف**؛ موقف يرى ذلك مبرراً كافياً لرفض علم النفس، وربما يُخفي صاحب هذا الموقف ضعفه عن التفاعل الإيجابي، فالرفض أقرب إلى الضعف منه إلى القوة. والموقف الثاني الذي يجد في مثل هذا الالتباس فرصة من أجل تسريب أهوائه ورغباته، فيستخدمه كآلة للصراع أو بث أفكاره. والموقف الثالث وهو الذي يرى أهمية العلم ويعرف في الوقت نفسه المخاطر المحيطة به، فيجتهد في تخليصه ولو على مراحل مما علق به، فيتعامل تعامل الواعي الحذر بحقيقة هذا العلم بما فيه من حسنات مع ما فيه من مزالق، ولن يولد عمله كاملاً، والطريق أمامه طويلةٌ، والمهمة المناطة به عظيمةٌ، ولكنه واثق بأن مسيرة الاجتهاد والتنقيح والتصحيح والإبداع سترفع من هذا العلم حتى يكون علماً في إطار الإسلام ونافعاً للبشرية كلها بإذن الله.

البحث يركز على أصحاب الموقف الثاني، وفيهم الحاقد على الإسلام الذي وجد في مشتبهات علم النفس أو انحرافاته فرصة لإبراز حقده بقالب علمي مزعوم، أو الجاهل المنبهر بالحضارة الغربية مما جعله يستسلم لكل ما يجده في هذا الميدان على أنه من العلم أو ما يقبل الالتحاق به، والباحث المدقق يجد من يصرح بالحال الأول ويجد من وقع في أسر الحال الثاني، والذي يهم أنهما يشكلان صورة من التغريب في هذا الميدان.

وأغلب علماء النفس الغربيين درسوا الدين؛ لأن الإنسان في حقيقته كائن متدين، فما من إنسان إلا ويولد على الفطرة[٣]، لهذا حيرهم تدين الإنسان، وبدأت البحوث في تناوله، إلا أن منطلق أغلبهم منطلق إلحادي وعلماني، فيجعل الدين «ظاهرة نفسية» كما أن عالم الاجتماع يجعلها «ظاهرة اجتماعية»،

---

(١) تمهيد في التأصيل ص٨٢، وقد ناقش المؤلف مشكلة تعريفه ص٨٢ ـ ٨٥.

(٢) انظر: الإنسان وعلم النفس، د. عبد الستار إبراهيم ص١٨.

(٣) انظر: المعرفة الإسلامية. . ،. . الباب الثاني، د. عبد الله القرني، وقد قال بذلك بعض علماء النفس، انظر: نشأة الدين، د. علي النشار ص١٦٧ ـ ١٦٩.

لهذا يغلب عليهم دراسة الدين دون أن يصلوا منه إلى إثبات وجود موضوعي لدين موحى به، فهذا ما يرفضونه غالباً، وأشد من ذلك فهم غالباً لا يعترفون بأصل الدين وهو الإيمان بالله سبحانه، ثم مع كثرة الدراسات في هذا الميدان فُتحت أقسام خاصة في علم النفس تحت مسمى «علم النفس الديني» فرعاً من فروع علم النفس، يجمع في الغالب كل مباحثهم حول الدين.

وعندما وقع الاحتكاك بالغرب وطُلب ما عندهم من علوم، برزت طائفة تنقل من ميادين علم النفس مهملة كل تراثنا الإسلامي في هذا الميدان، مكتفية بما تلقوه عن الغرب إلا في حالات نادرة، وتأثر بعضهم بنظريات حول الدين ظهرت في هذا العلم، وأصبحت تمثل موقف المتغرب من الدين أو يعرضها على أنها صورة من صور العلم التي تفسر لنا الدين.

بالرجوع إلى المكتبة العربية المتغربة نجد الماركسيين يعلون من بافلوف وكشوفاته في ميدان علم النفس، بينما نجد فترة الابتعاث لأمريكا قد أثرت في طلابها وحولتهم إلى بحوث «وليم جيمس» في «التجربة الدينية»، إلا أن الطائفة الأبرز والأشهر هي التي ارتبطت بـ«فرويد» و«مدرسة التحليل النفسي»، حيث وجد في الإطار الفكري شعبية ربما لا يشعر بها أهل التخصص في علم النفس بسبب استغراقهم في دائرة علم النفس وعدم نظرهم في حركة الفكر والأدب والفن، وهي الزاوية التي تهتم بها هذه الدراسة في ميدان المذاهب الفكرية.

وبسبب هذا الحضور الكبير لـ«فرويد» و«مدرسة التحليل النفسي» التي أسسها؛ فستكون هي النموذج الواضح لهذا المبحث، ولا سيّما أن له موقفاً واضحاً من الدين والألوهية سعى هؤلاء المتغربون إلى نشره بصورة أو بأخرى.

نظرية فرويد النفسية ولا سيّما ما له علاقة منها بالدين:

نبدأ بمعرفة مذهب «فرويد» في الدين، حيث بحث ذلك في «الطوطم والتابو»، و«موسى والتوحيد»، و«قلق الحضارة»، و«مستقبل وهم»، إلا أن أهمها بحسب أحد أتباعه المهمين «أريك فروم» هو «مستقبل وهم» وقد قدم خلاصة لذلك في كتابه: «الدين والتحليل النفسي»، واختصرها في النقاط التالية:

- ينبع الدين من عجز الإنسان في مواجهة قوتين «قوة الطبيعة في الخارج، وقوة الغريزة في داخل نفسه».

• لم يكن الإنسان في مرحلة مبكرة من حياته بقادر على استخدام عقله في التصدي لهاتين القوتين، فتقوم قوى وجدانية بالتعامل مع القوتين بالكبت، وينمي الإنسان بهذه العملية ما أسماه بـ«الوهم»؛ أي: الوهم بالدين والإلوهية.

• يكون الوهم هنا هو الدين، أي: طاعة إله، ومادة هذا الوهم تكونت في طفولة الإنسان، فالطفل عندما يواجه قوى خطرة يشعر بأن أباه يحميه، فعند أبيه قوة وحكمة، وحتى يكسب حب أبيه، ومن ثمّ حمايته؛ فعليه بطاعة أوامره واجتناب نواهيه.

• ونفس هذا الأمر يقع للكبير عندما يواجه قوة لا يستطيع السيطرة عليها أو فهمها، فهو يسترجع ذاك الوهم الطفولي، ويصوره في صورة دين، ويوجد إلهاً مكان الأب، قوياً وحكيماً، وحتى يكسب حبه وحمايته فعليه بطاعة أوامره واجتناب نواهيه.

• في وقتٍ ما من طفولة البشرية نبع هذا الدين ونبع الإيمان بإله، وحسب نظريته فإن المستقبل يعني اختفاء الدين؛ لأن الإنسان أصبح قوياً وقادراً على استخدام عقله، وبهذا فإنه بحسب المفهوم الفيورباخي يستعيد القوة والحكمة من الإله ويجعلها لنفسه؛ لأنه لا وجود إلا لهذا الإنسان والعالم المادي من حوله.

• يزعم فرويد أن هذه الحقيقة التي وصل إليها تختلف عن أفكار فلسفية شبيهة قالها فلاسفة؛ لأنها بزعمه نابعة من تأمله في مرضاه وتحليل أحلامهم، إلا أنه يزيد درجة على من سبقه، فلا يكتفي بقوله: إن الدين وهم؛ بل هو خطر يجب التخلص منه، فهو يعتبره مرضاً عصابياً[1].

• إذا كان الدين وما يرتبط به مرضاً عصابياً فإن ذلك يعني الرجوع إلى منبعه، ومنبعه هو عقدة أوديب، وكما يقول أحد رموز مدرسة التحليل النفسي من العرب «العقدة الأوديبية، عقدة الخصاء، تمثلان المحور الأساسي الذي يدور حوله كل تحليل نفسي. فمن هذه العقدة تتفرع الأعراض العصابية...»، وهي

(١) انظر: الدين والتحليل النفسي، أريك فروم ص١٥ ـ ١٨، وكتاب مستقبل وهم، ترجمه جورج طرابيشي للعربية، وانظر: طريقة التحليل النفسي والعقيدة الفرويدية، رولان..، الفصل السابع ص٣٧٣ وما بعدها، وانظر: فكر فرويد، إدغار..، القسم الثالث ولا سيما ص١١١ وما بعدها.

بحسب رأيه قد «أذهلت الأدباء، والأطباء، والمفكرين، وخلقت تمزقاً في دائرة المحللين النفسيين. . .»[١].

• تعمل العقدة الأوديبية في العقل الباطن أو في اللاشعور، وتصبح الأصل لتفسير كل الظواهر، أول دين برز عنها هو «الديانة الطوطمية»، ويعرفها أحد الفرويديين العرب الدكتور «فيصل عباس»: ففي زمن سحيق كان الإنسان يعيش ضمن عشيرة بدائية تخضع لنظام أبوي، يستأثر بالنساء ويطرد أبناءه عندما يكبرون إن رغبوا في النساء، عندها اجتمعوا على قتل أبيهم، فقتلوه والتهموه، وأصبحت الوليمة الطوطمية تذكاراً بهذا الفعل، وكان قتله هو الخطيئة الأولى. إلا أنهم شعروا بالذنب والألم؛ فهم من جهة يحبونه بسبب قوته، ويكرهونه بسبب منعه لهم من إشباع رغباتهم، فظهر الندم الذي هو شعور بالذنب. ولكن بعد قتل الأب تعاون الإخوة، ومن ذلك تكوَّن المجتمع، فإنهم بعد اتفاقهم على قتل الأب وقع اختلافهم حول اقتسام النساء، وعالجوا ذلك بإيجاد تحريم زنا المحارم، فيكون الزواج خارجياً ومن خلاله نشأت العائلة، وبهذا يكبتون رغبتهم نحو نساء الأب[٢].

• أعقب ذلك اختراع «الديانة الطوطمية» التي هي الصيغة الأولى للدين، نشأت «عن شعور الأبناء بذنبهم، كمحاولة ترمي إلى تهدئة هذا الشعور ولمرضاة الأب من خلال الطاعة المستدركة. وأن جميع الأديان اللاحقة تتبدى على أنها محاولات حل نفس المشكلة. . . وهذه المحاولات تبقى جميعها ردود فعل على الحدث العظيم الذي بدأت به الحضارة والذي ما زال منذ ذلك العهد يقض مضاجع البشرية»، إلى أن قال: «وتحول الأب البدائي القتيل إلى صورة إله»[٣].

• تصبح عقدة أوديب تلك التي تكونت عند الطفل هي منبع الوهم الديني، وهي التي غذت تلك الحادثة وحولت الندم إلى دين وله إله، وحسب الفرويدي

---

(١) انظر: التحليل النفسي للرجولة والأنوثة. . ، د. عدنان حب الله ص١٠٢، وقد شرح العقدة عند المدرسة بصورة موسعة ص١٠٢ ـ ١٨٥، وانظر مختصرها في: (الأنا والهو)، فرويد ص٥٣ وما بعدها.

(٢) انظر: الإنسان المعاصر في التحليل النفسي، د. فيصل عباس ص١٤٥ ـ ١٤٩.

(٣) المرجع السابق ص١٥٣ ـ ١٥٤.

العربي السابق يقول: «يذهب فرويد إلى أن عقدة أوديب. . .أو علاقة الإنسان بأبويه هي في أساس نشأة المجتمع والأخلاق والدين»، وينسب إليها أهمية بالغة في نشأتها، ويذهب إلى أن هذه العقدة هي «أهم تراث فطري ورثه الإنسان منذ الأزمنة الغابرة عن المجتمع البدائي»[١].

• قد توجد شروحات عربية مختلفة لنظرته حول الدين، إلا أنها ترجع في الغالب إلى هذا المبدأ، الدين وهم والألوهية وهم، والدين مرض أو عصاب جماعي، والتحليل النفسي عندهم يخلصنا من هذا المرض كتخليصه لبقية الأمراض العصابية. ولا شك أن قصة هذه العقدة تذكرنا بـ«الإسرائيليات» التي دخلت على المسلمين في تاريخهم القديم، وفرويد ممن غاص في تلك الإسرائيليات[٢]، وجمع إليها أساطير أخرى درسها، ثم خرج منها بمثل هذا المركب الذي يجتهد أتباعه العرب في إدخاله إلى ثقافتنا، ولو أدخلوه على أنه من الإسرائيليات لهان الأمر، ولكنهم يدخلونه على أنه من العلم، وأنه أداة علمية يمكن الاستفادة منها في تفسير الدين وفهمه، وفي توضيح نشأته وتكونه وبيان أصله، وهذا ما تكشفه الفقرات القادمة.

المثال الأول:

بدأت المرحلة الأولى لإقحام «فرويد» في الفكر العربي عبر العميل الحضاري كما يسميه محمد عمارة[٣]، أو الرسول العلمي كما يسميه المعجبون به وهو «سلامة موسى»، الرمز التغريبي المشهور، حيث كتب المقالات، وأخرج كتابين أو أكثر في ميدان علم النفس، هي أقرب إلى التفلسف حول هذا العلم مع نشر بعض المفاهيم التي تلبي العمل التغريبي عنده.

نجد في مقدمة كتابه «أسرار النفس» ما يلي: «كان موضوع هذا الكتاب جديداً في اللغة العربية إلى قبل ثلاثين سنة. وهو في اللغات الأوروبية حديث العهد، يقوم بزعامته فرويد، العالم النمسوي، يعاضده يونغ وأدلر. . .، ولكن

---

(١) انظر: المرجع السابق ص١٥٨.
(٢) انظر: الفصل الثاني من الباب الأول من هذا البحث.
(٣) انظر: سلامة موسى، اجتهاد خاطئ أم عمالة حضارية، د. محمد عمارة، وانظر: قراءة في فكر التبعية، محمد جلال ص٢١ ـ ٩٠.

فضل الاختراع والابتكار لفرويد وحده»[١]. وفي نوع من المبالغة ومن الاعتداد بهذا التقليد يقول في خاتمة المقدمة: «واعتقادي أن القارئ إذا قرأ هذا الكتاب بترتيب فصوله، بدون تقديم فصل على آخر، أمكنه في النهاية أن يعرف سريرة نفسه، ويقف على ميوله، ويفسر أحلامه، ويعالج أمراضه النفسية»[٢]. فانظر كيف يتحول قارئ كتيب صحفي إلى شخص يُدرك كل هذا الأمر ويصبح طبيباً لأمراض نفسه، وهو أمر قد لا يدّعيه أمهر المتخصصين في هذا العلم.

ويستسلم لآراء «فرويد»، وتصبح أحكاماً قطعية عنده، ففي حديثه عن «العقل الكامن ـ اللاوعي» يقول: «فقد أثبتت الأبحاث أنه هو الذي يقرر عقائدنا الدينية والسياسية، ويكوّن الأخلاق والأمزجة للناس، ويعمل لرقيهم أو انحطاطهم»[٣]. وفي السياق نفسه، وفي كتابه: «دراسات سيكولوجية» يستلهم فرويد وإن كان مع بعض التحفظ، حيث أعلن أنه قد لا يُسلّم بكل ما قاله فرويد، ومع ذلك يقول: «وأحب أن أصف مؤلفات فرويد بأنها فلسفة، بل هي أحياناً فن أكثر مما هي علم؛ ذلك أني أحس أنها أنارت بصيرتي أو زادتها..»، ثم عرف بأهم أفكار فرويد[٤]، وهنا يتحول من علم إلى مجال آخر.

وفي دراسة موسعة لأحد تلامذته خصص فصلاً عن دور «سلامة موسى» في علم النفس، وأخذ عليه أنه جلس أسيراً لفرويد ولم تصله فتوحات بافلوف، ولا سيّما أن سلامة موسى مال في آخر حياته إلى الماركسية، ولكنه لم يكمل تشرب كل أفكارها، وذكر كيف أصبح سلامة موسى يكتب مقالاته وكتبه من منظور علم النفس الفرويدي: الكبت، الأسرة، الزواج، العلاقات الجنسية، الأخلاق[٥]، وغيرها.

إن ميل «سلامة موسى» للإلحاد وانغماسه في الأحزاب الشيوعية يفسر

---

(١) سلامة موسى وأزمة الضمير العربي، د. غالي شكري ص١٧٦، وهناك جهد للرفع من شأنه وكتابات متتابعة عنه من قبل المتغربين انظر بعضها في: المرجع السابق، قراءة في فكر التبعية.

(٢) انظر: أسرار النفس، سلامة موسى ص٥.

(٣) أسرار النفس ص٩..

(٤) انظر: دراسات سيكولوجية، سلامة موسى ص٦ ـ ١٠.

(٥) انظر: سلامة موسى وأزمة الضمير العربي ص١٧٨ ـ ١٨٨.

إعجابه بكل شخصية غربية ذات موقف حاد من الدين. إن عرض فرويد ليس عرضاً لعلم النفس وإنما هو عرض لأداة يمكن استخدامها في هدم الدين، وهو أمر يُصرّح به أفضل تلامذته.

لم يتوقف الأمر عند هذا الحد، أما وقد عُرِّف به فسيأتي دور المنبهرين والتلامذة، إلا أن المزعج أن تجد من المتخصصين في علم النفس من ترجم كتبه دون أن يتكلم بشيء على حقيقة المُترجَم له، وكأن الأمانة والموضوعية تشترط كل هذا البرود، ومع ذلك فهناك أيضاً من فرح بمادة فرويد وترجمها وهو يتوقع منها أثراً على أمتنا.

المثال الثاني:

أخرجت دار «الشروق» سلسلة لفرويد تحت عنوان: «مكتبة التحليل النفسي والعلاج النفسي» بإشراف الدكتور «محمد نجاتي»، وهو دكتور له نشاطه المميز في حقل علم النفس ومع ذلك فقد ترجم مجموعة من كتب فرويد[1] وأغفل أي حديث عن موقفه الخطير من الدين وأثر ذلك على هذه النفس التي يدرسها، صحيح أنه لم يترجم كتبه سيئة الذكر؛ إلا أنه ترجم كتبه التي تؤسس لنظريته، وفيها مباحث كثيرة هي مدخل لمواقفه الخطيرة من الدين، ومع ذلك لا يوجد أي تعليق.

في المقابل قام «جورج طرابيشي» بترجمة القسم الآخر من كتبه، وأعلن في مقدمة بعضها فرويديته الصريحة، ففي مقدمته لترجمة كتاب فرويد «مستقبل وهم»، وهو أبرز كتاب أفصح فيه فرويد عن موقفه الإلحادي وإنكاره لوجود الرب سبحانه، ورأيه الشاذ نحو الدين، ثم نجد المترجم يذكر بأن هذا الكتاب مع كتابين آخرين «قلق الحضارة» و«موسى والتوحيد» قد ظلّت أسيرة الظل، فلم تترجم للعربية، «وليس عسيراً أن ندرك سر ذلك الإحجام إذا أدركنا أن الكتب الثلاثة المشار إليها اتخذت من الدين وصلته بالحضارة ومصائره في المستقبل موضوعاً مركزياً لها»، ثم قال: «والحق أن نظرية التحليل النفسي بمجملها قوبلت في البداية، لاقتحامها عالم الجنس المحرم، بعداءٍ شديد آناً، وبتحفظ وتشكيك

(١) منها: (الأنا والهو)، (معالم التحليل النفسي)، (الكف والعرض والقلق)، (ثلاث رسائل في نظرية الجنس).

آناً آخر، من قبل «كلاب حراسة» الأيديولوجيا الرجعية والمحافظة في أوروبا أولاً، ثم في العالم»[١]. فانظر إلى هذا العمى الأيدلوجي والتبعية العجيبة كيف تقود صاحبها إلى الدفاع عن نظرية خطيرة في بعدها الديني والأخلاقي، ومع ذلك يدافع عنها وكأنه يدافع عن وحي من السماء لا عن نظرية أطلقها ملحد ورعتها مجموعة من اليهود، حتى ذلك النصراني «يونغ» الذي احتواه، لم يستطع التواصل معه ومع مجموعته، فتركهم[٢] ليؤسس نظرية تخفف البعد الإلحادي والتفسير الجنسي عند فرويد.

المثال الثالث:

من أخطر عمليات التأثر نقل نظريات فرويد إلى مجال الإسلام ذاته من قبل من يظن أنه يحسن عملاً للإسلام، ويريد بيان سبق الإسلام إلى مثل هذه المفاهيم، لو كان النقل إلى ميدان علم النفس باللغة العربية لبقي في الأمر متسع من النقاش، لكن أن يرتقي بتلك النظرية الإلحادية في جوهرها لتطبق على الإسلام فهذا من الغلو في التأثر، وقد أطلق عليها أحد الباحثين المميزين في مجال علم النفس بعملية الإسقاط[٣]، إسقاط الإسلام على مفاهيم علم النفس الفرويدي، وذكر لذلك نموذجين: نموذج محسوب على أهل السنة، وآخر محسوب على الشيعة.

فالباحث **الأول** هو «عزت الطويل» الذي حاول الربط بين القرآن الكريم ونظرية فرويد، وهو يريد بذلك التوفيق بين الإسلام وعلم النفس، وقد رد عليه عالم النفس المشهور «مالك البدري»[٤]. وأما الباحث **الثاني** الشيعي فهو «محمود البستاني» في كتابه: «دراسات في علم النفس الإسلامي»، حيث يحاول التوفيق بين مقولات لعلي بن أبي طالب ﷺ وبين نظرية فرويد[٥].

---

(١) انظر: مقدمة «جورج طرابيشي» لكتاب فرويد (مستقبل وهم) ص٥.

(٢) انظر: الفصل الثاني من الباب الأول من هذا البحث.

(٣) هو الأستاذ الدكتور «فؤاد أبو حطب» في بحثه (نحو وجهة إسلامية لعلم النفس)، في كتاب «أبحاث ندوة علم النفس» للمعهد العالمي للفكر الإسلامي ص١٧٣.

(٤) انظر: المرجع السابق ص١٧٣ ـ ١٧٤.

(٥) انظر: المرجع السابق ص١٨٤ ـ ١٨٥.

يشكل «المنهج الإسقاطي» خدمة للاتجاه التغريبي عندما نُدخِل نظرية ذات جوهر علماني إلحادي في منظومة دينية إسلامية، وهو يمثل صورة من الضعف أمام الوافد الغربي، والأصل من باحث مسلم أن يقف الموقف النقدي من نظريات ذات جوهر إلحادي وعلماني مهما كانت المنافع الأخرى التي في بعض فصولها، ومهما كانت الإنجازات التي حققتها في ميدان علم النفس، ولا سيّما إذا جاء التعامل مع أعز ما يملك الإنسان ويحياه، وهو المعتقد والدين والقيم. والحقيقة أن هذه الأبحاث المهزوزة قد ضعف شأنها مع بروز نخبة من الأكاديميين المميزين في علم النفس يسعون إلى تأصيله أو توجيهه إسلامياً.

المثال الرابع:

اقتحمت ـ أو أُقحمت ـ نظرية فرويد حول الدين الكتابات العربية في «علم الاجتماع الديني»، فأغلب كتب علم الاجتماع الديني التي كتبها الاجتماعيون العرب خصصت فقرة لفرويد ورؤيته السيكولوجية، والغالب أن ذلك بسبب كونها استنساخاً لكتابات غربية، فهي تسير خلفها حذو القذة بالقذة، مع أن أصحابها يزعمون التأليف المستقل، ولكن في الحقيقة لا نجد حقيقة الاستقلال المعرفي فيما يكتبونه، ومن ذلك إدراجهم لرؤية فرويد، وكأنها تستحق هذه المكانة لدرجة أننا لا نجد أي تعليق حولها، وكأنها من المسلمات العلمية، مع أنها ذات جوهر إلحادي يتعارض تماماً مع الدين.

يذكر «يوسف شلحت» في أثناء حديثه حول نشأة الدين وتطوره بأن «النظريات في الديانة تكاد تكون على نوعين: إما اجتماعية محضة، وإما نفسية محضة... الفئة الأولى تكتفي بالحدث الديني العام، مهملة العواطف التي تتنازع المؤمن، إذ بالثانية تتخذ من العاطفة الدينية الخاصة دعامة لتشييد صرح الديانة»[1]، ثم يتكلم في مبحث طويل على النظرية النفسية التي يحاول دمجها بأخرى من الاجتماع ليخرج برؤية زاعماً أنها له. وتبدأ النفسية كالعادة من حالة الطفل، قياس حال الإنسانية أول ظهورها بهذا الطفل، ولأنه لا يمكن وجود وثائق عن تلك الحالة الأولى منذ ملايين السنين، فإن الافتراض عندهم بأن

(١) نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني..، د. يوسف شلحت ص١٤٠.

القبائل الوحشية في أستراليا وأمريكا وأفريقيا هي صورة من حالة الإنسانية أول وجودها، ودراسة نفسيتهم تعطينا صورة تقريبية لحالة الإنسان الأول. الطفل يرى في والده القوة والعلم والحكمة، ثم تدريجياً يرفعها عن أبيه إلى إله مفارق للعالم[١]. ولم أحب التوسع في ذكر ما قاله؛ لأنه قريب من الخلاصة التي ذكرها فرويد. ومن الواضح أن هؤلاء المتغربين حصروا أنفسهم في بيان الدين بالاتجاهين الاجتماعي أو النفسي، وأقفلوا الباب أمام ما جاء به الوحي بحجة عدم خضوعه للأسلوب العلمي[٢].

ومن الأمثلة على ذلك ما نجده عند الدكتور «محمد بيومي»، ففي فقرة بعنوان «فرويد: الدين كبديل للإحباطات النفسية» يقول: «ويمكن مقارنة فكرة ماركس التفاؤلية للمستقبل بنظرية فرويد التشاؤمية للدين»، ثم يذكر بأن أفكار فرويد منها ما هو مستمد من كتابات عصره في ميادين أخرى، إلا أن «ما هو جدير بالفحص هنا هو أن فرويد قد طور نظرية من أفكار استمدت أصلاً من ملاحظاته في عيادته النفسية»[٣]، ثم ذكر نظريته التي تبدأ بالطفل ونمو «عقدة أوديب»، وكيف أنها أساس الاعتقاد في الإله[٤]. وأهم ما وجهه من اعتراض هو ما نقله عن المصدر الذي أخذ عنه مذهب فرويد، وهو أن تعميماته مستمدة أصلاً من عدد محدود من الشخصيات ثم يعممها على الإنسانية[٥].

وقريباً منه نجد عند باحث آخر في علم الاجتماع الديني «د. زيدان عبد الباقي»، ففي فصل «النظريات النفسية والاجتماع الديني» ذكر بعضها، ومنها نظرية فرويد، وقد عرضها باختصار كما هي دون أي تعليق، وكأنه يحق لها الدخول ضمن النظريات المهمة في الموضوع[٦].

وفي السياق نفسه عرضها «فراس السواح»، وكان اعتراضه الوحيد عليها بأنها «إرجاعية»؛ أي: تُرجع سبب ظهور الدين إلى سبب غير الدين، وتجعل

---

(١) انظر: المرجع السابق ص١٤٠ ـ ١٦٧
(٢) سيأتي الحديث عن الاجتماعي في المبحث الثالث.
(٣) علم الاجتماع الديني، د. محمد بيومي ص٢٨٤ ـ ٢٨٥.
(٤) انظر: المرجع السابق ص٢٨٥ ـ ٢٨٧
(٥) انظر: المرجع السابق ص١٨٩ ـ ١٩٠.
(٦) انظر: علم الاجتماع الديني، د. زيدان عبد الباقي ص١٤٤ ـ ١٤٥.

مصدره سيكولوجي/نفسي، بينما يرى أن الدين حقيقته في ذاته، نأخذه دون الرجوع إلى غيره[١].

قد يعتذر الاجتماعيون بعدم تخصصهم في علم النفس فيكتفون بذكر رأي فرويد؛ إلا أنهم في الحقيقة يعرضون كل الآراء الشاذة في الدين من كل الاتجاهات دون أي تحليل أو نقد، وستأتي في المبحث الثالث. وقد يجد بعضهم في مفهوم الموضوعية عذراً لكسله عن التحليل والنقد، والموضوعية لا تعني كسل الباحث عن التدخل عند الحاجة إلى التدخل، ولا سيّما في ميدان تأسيس العلوم، فإن هؤلاء بكتاباتهم يؤسسون لعلم الاجتماع الديني، ويضعون القواعد لهذا العلم في الفكر العربي، وهنا لا بد من ترك زيف الموضوعية الذي يغطون به كسلهم أو هواهم، ولسنا نطلب منهم الشيء المستحيل، فمن عجز منهم عن النقد فعليه على الأقل نقل وجهات النظر المختلفة حول هذا المفكر أو ذاك، فإن فرويد على سبيل المثال ونظريته قد تحمس لها قوم ونقدها آخرون، فليعرضوا مثل هذه الآراء الناقدة حتى لا يقع انطباع عند الطلاب الدارسين والباحثين في هذه الكتب بأن نظرية فرويد نظرية معتبرة في الفكر العلمي.

المثال الخامس:

ظهرت موضوعات دينية في علم النفس، مما هيأ لوجود مجال حول علم النفس الديني، ومثْله في علم الاجتماع حيث ظهر علم الاجتماع الديني، وعندما يقال: «علم نفس ديني» فلا يعني ذلك علمية هذا العلم، وإنما يعني أنها بحوث تطرح داخل ميدان علم النفس؛ لأن علم النفس ذاته ما زال يعاني مشكلته العلمية وتنوع مذاهبه وتعارضها وهو أكثر في مسائل كبيرة مثل الدين والقيم والتوجيه وغيرها.

وقد تفرح عندما تجد كتاباً جماعياً لمجموعة متخصصين في علم النفس حول «علم النفس الديني» مثل كتاب: «علم النفس الديني» لسبعة أساتذة في هذا الميدان[٢]، ثم تتفاجأ أنهم في أهم موضوعاته وهو: تحديد المفهوم بهذا القسم

---

(١) انظر: دين الإنسان..، فراس السواح ص٣٢٦.

(٢) على رأسهم الدكتور «رشاد موسى» والكتاب حديث نسبياً، طبع سنة (١٤١٣هـ - ١٩٩٣م).

وتحديد منهجه؛ ينقلون وجهة نظر واحدة حولها شبهات أو على الأقل تبقى نظرة أحادية، وفي الوقت نفسه تجد تغلغل المفاهيم العلمانية حول الدين بحيث يصبح علم النفس أداة لصبغ تلك المفاهيم بالعلمية.

ومن ذلك ما نجده في مقدمة هذا العمل الجماعي بأن علم النفس الديني «لا يحبذ «أسلمة» العلوم الإنسانية النفسية أو صبغتها بالمسيحية أو اليهودية، ولكن الهدف من هذا الكتاب في المقام الأول، وضع أساسيات لعلم النفس الديني من وجهة نظر دينية[١] بغض النظر عن تنوع وجهات النظر هذه سواء كانت إسلامية أو مسيحية أو يهودية»[٢]. وقد يظن الباحث في كلامهم بوجود معايير موضوعية في هذا الميدان أو اجتهادهم في تحقيقها إلا أن البديل المطروح هو «علمنة العلوم الإنسانية»، فهذه العلوم في صورتها الغربية نشأت في إطار علماني بل أحيانا إلحادي، وهذا الإطار ولا سيّما عند دراسته للدين لا يمكن أن يكون علمياً، وهذا هو الخلل الكبير الذي يخترق هؤلاء، فهم يعترضون على التأصيل الإسلامي حتى في موضوعات تمس الدين، ومع ذلك يحيلون إلى بديل أيدلوجي علماني أو إلحادي.

ونجد في مقدمة الكتاب عرضاً لرغبة المقدم في فتح هذا القسم في جامعاتنا بعد أن شاهده في جامعات الغرب وهو يُعدّ لدراساته العليا، ثم ذكر الكتابات المختلفة في الموضوع، وطول هذه الرغبة عنده[٣]، والأصل أن يصحب هذا الهم الطويل جهد مماثل بحيث يُخرج لنا صاحبه ما يدل فعلاً على أكاديمية الباحث وما يدل على صحة هذا الهم الطويل، ولكننا لا نجد شيئاً يدل على هذه الاعترافات. وأكتفي بأهم «فصلين» في هذا الكتاب من إعداد صاحب الآمال السابقة، وهما الفصل الأول والثاني حول ماهية هذا القسم وحول منهجه، لنرى أن الهمّ الكبير لم يصاحبه عمل حقيقي.

يعرف الفصل الأول بـ«علم النفس الديني»، حيث بدأ بتعريف هذا القسم كما هو السائد في الغرب، ثم قام في النهاية بالإسقاط. وما يهمنا هو تحديد

---

(١) كأن الأنسب للسياق (علمية) مكان (دينية).

(٢) علم النفس الديني، د. رشاد موسى وآخرون ص٨.

(٣) انظر: المرجع السابق ص٥ ـ ٧.

هذا العلم وماهيته، إذ نجد أن مادة هذا القسم الأساسية هي نقل حرفي لما كتبه «سيريل بيرت» الإنجليزي في كتابه: «علم النفس الديني»، وهذا الاكتفاء بكتاب واحد وليس حتى بعالم؛ لا يتوافق مع الدراسة الأكاديمية من جهة، والهم المعلن عنه من جهة أخرى في تأسيس فرع جديد لعلم النفس.

ومن الأفكار التي يطرحها مسألة البحث عن أساس الدين النفسي: «يستطيع الباحث النفسي دراسة الدين ليس من أجل البرهنة على مصداقيته أو عدمه؛ بل لأنه مرتبط بانفعالات وإدراكات الإنسان، وربما من أولى المشكلات التي يقابلها الباحث النفسي الديني هي في كيفية نشأة الدين وتطوره ونموه، لذا فإنه يحاول النفاذ إلى البواكير الأولى للدين. ولقد افترض الباحثون أن التصورات الدينية الأولى عند الإنسان الأول انبثقت من اعتقاده في الأرواح...»، ثم تحدث عن التعليل النفسي لوجود عقائد من عصر ما قبل التاريخ ومع ذلك ما زالت توجد في ديانات راقية بأن الغرائز لم تتغير بين عهد البربرية وعهد ما بعدها، كما أن الدين مدين بميلاده إلى بعض الغرائز الغامضة[١]، ثم يتحدث عن نشأة الدين رابطاً ذلك بحالة الطفل واعتقاده في أبيه إلى أن يصل للاعتقاد بالدين[٢]، فالدين في مثل هذا التصور النفسي حالة طفولية.

قد لا يشعر صاحب الكتاب بتناقض ما يعرضه؛ فإن الباحث الغربي وإن لم يهتم بالمصداقية والمطابقة والحقيقة فلأن حديثه عن نشأة الدين وتطوره تكفي في الموضوع، كما أن حديثه عن أثر غرائزي غامض زيادة في العماية، والتفريق بين ديانات ما قبل التاريخ وديانات راقية، كلها توصلنا إلى نتيجة واحدة: أن الدين ظاهرة نفسية لا علاقة لها بدينٍ موضوعي وبوحي وألوهية، فما يرتبط بالانفعالات والغرائز الغامضة لا علاقة له بالصحة والمصداقية؛ لأنه ـ عندهم ـ حدثٌ نفسي فقط، وأغلب المشتغلين في ميدان علم النفس في الغرب من المتأثرين بالإطار الفيورباخي حول الدين؛ لهذا لم يعد يشغلهم البحث عن الدين الحق؛ لأنه في نظرهم لا وجود له، وإنما البحث ينحصر في هذا الدين

---

(١) انظر: علم النفس الديني ص١٣، وانظر كلام «سيريل بيرت» في: علم النفس الديني ص٩، ترجمة سمير عبده.

(٢) انظر: المرجع السابق ص١٣ ـ ١٤، وهو عند «بيرت» ص١٣ ـ ١٦.

الوهمي، كيف نشأ؟ وكيف تطور؟ وكيف يعيشه الإنسان ويحياه؟. وعندما ينزلق باحث مسلم إلى هذه المشكلة؛ فهو يخدم هدفهم، وهو يحسب أنه يحسن صنعاً، وأنه ملتزم بالعلمية والموضوعية والحياد بينما هو قد أصبح موظفاً في الدعوة للعلمانية ومذاهبها المختلفة.

ومع أن تحليل الباحث لماهية الدين لا تبتعد عن الطرح الفرويدي تبعاً لـ«بيرت» إلا بإبعاده «عقدة أوديب»؛ إلا أنه أيضاً خصص فقرة لفرويد، فلا يمكن لعلم النفس الديني في صورته العربية أن تكتمل إلا بذكر مذهب فرويد دون أي تعليق. والمزعج أنه نقل من حاشية ذكرها مترجم كتاب بيرت، حيث قام الباحث برفعها من حاشية الكتاب المُترجَم إلى متن الفصل الأول بنصها دون أي إشارة[(١)]. ولكن هناك شيء لم ينقله الباحث عن مترجم كتاب «بيرت»، وهو في مقدمة الترجمة أن مجلة إنكليزية خصصت دراسة عن «بيرت» سنة (١٩٧٨م) «مدعية أنه أفّاق اعتمد على التزييف في معظم ما أخرجه للعالم على أنه حقائق علمية لا يطالها الغبار...»[(٢)].

ويواصل الإشكال حضوره في الفصل الثاني: «منهج البحث العلمي في علم النفس الديني» من جهة الارتباط بمرجع واحد وإسقاط النموذج الإسلامي عليه، دون ظهور أي روح نقدية أو انتباه لمشاكل المناهج التي ارتبطت بالبيئة الغربية بإطارها العلماني، حيث جعل عمدته هنا «جون ديوي»[(٣)].

عُرض في الفقرات السابقة صورٌ من التأثر الفرويدي: فهناك من يُعرِّف بفرويد كعالم نفس ويعرف بأفكاره، وهناك من يترجم كتبه على أنها جزء مهم في حقل علم النفس، وهناك من يدرج نظريته كأداة لفهم الدين في علمَي: «النفس الديني» و«الاجتماع الديني»، وأختم هذه الصور بفقرتين عن دراسات فكرية تجعل من النظرية الفرويدية حول الدين والألوهية منطلقاً لها، ونركّز على المتشبعين بفرويد والتحليل النفسي.

---

(١) انظر: علم النفس الديني ص١٥، وهو في حاشية كتاب «بيرت» للمترجم ص١٨.
(٢) علم النفس الديني، سيريل بيرت، من مقدمة المترجم ص٧.
(٣) انظر: المرجع السابق ص٢٧ وما بعدها، وقد سبق الحديث عن مشكلة المنهج في الفصل الأول من الباب الثاني.

المثال السادس:

أنشأ أتباع مدرسة التحليل النفسي مركزاً لهم باسم «المركز العربي للأبحاث النفسية والتحليلية»، وعقدوا مؤتمرهم الأول في وقت قريب (٢٠٠٤م) من خلال جامعة القديس يوسف، واستفادوا بحسب ورقة اللجنة التحضيرية من الانتشار التدريجي للتحليل النفسي في البلاد العربية[١]، موضحين أهمية «خطاب التحليل النفسي» في ثلاثة مجالات: المجال **العلاجي** الذي يتميز عن غيره منذ اكتشافه عن طريق فرويد «باعتماد سبل الكشف عن المكبوت»، وقد بين التحليل النفسي بأنه وإن كانت الحقيقة المكبوتة مصدراً للمعاناة النفسية فلها في النهاية فضيلة الشفاء. والمجال الثاني هو المجال **اللغوي** ولا سيّما بعد أعمال «جاك لاكان». والمجال الثالث هو المجال **الاجتماعي** فـ«التحليل النفسي لا يقتصر على العلاج النفسي، إنما بفضل منهجيته يفتح آفاق الفكر المغلقة على العديد من القضايا العالقة في مجتمعنا، والتي كانت سبباً في تخلفه وبصورة خاصة حرية التعبير وارتباطها بالديمقراطية. ناهيك عن إرث السلفية التي لم تطلْها التطورات الفكرية الحديثة، فأبقت المجتمع العربي في مشاكل الحاضرة، كل هذه الأمور تجعل من الخطاب التحليلي حاجة علاجية وتنويرية للفكر العربي، أشبه بعصر الأنوار الأوروبي»[٢]. فهؤلاء يتجاوزون عرض فرويد إلى توظيفه علاجياً ولغوياً واجتماعياً، ونأخذ مثلاً على المستوى الفكري من مؤتمرهم الأول وهو من بحث «كريم جبالي» «**بنى الجماعات وقمعها**»، ونتذكر هنا أهم معالم نظرية فرويد حول مركزية الجنس في نظريته، وقصة تكوّن «عقدة أوديب»، والأمراض «العصابية» النابعة عنها، ومنها وهم الدين.

وصاحب البحث يعتمد على فرويد في تصوره حول الجنس وأثره في ظهور الجماعة ثم الدين، أختصر ما ورد عنده: الغريزة الجنسية هي الأساس، كان الإنسان في أول حياته يسير على أربع مثل الحيوانات، فيكون المثير للغريزة في هذه المرحلة هو الرائحة، ومع تطور الإنسان نحو وضعية الوقوف التي تسهل عليه رؤية الأعضاء التناسلية، ومع كثرة رؤيته لها ازدادت الإثارة الجنسية وارتبط

(١) انظر: أعمال المؤتمر الأول للمحللين النفسيين العرب (فكرة النفس عند العرب وموقعها في التحليل النفسي) ص١١.

(٢) انظر: المرجع السابق ص١١ ـ ١٣.

بذلك تكوين العائلة، وارتبط بالعائلة ظهور المجتمع. كانت الممارسة الجنسية قبل تكوين العائلة مفتوحة بخلاف الوضع بعد ظهور العائلة إذ منعت العلاقة المفتوحة باستثناء التي تؤدي إلى الإنجاب. وفائض الطاقة الجنسية يصرف نحو الطاقة الاقتصادية وبناء الحضارة. وتلك الجماعة التي ارتبطت بظهور العائلة تتشكل من نظام رمزي «ديانات ـ أساطير. .»، وظهر هذا النظام من خلال قواعد الزواج وإدارة النشاط الجنسي. .ويستدعي هذا النظام وجود «إله» خيالي[١].

يشترك هذا الباحث مع غيره في المعادلة الفرويدية: البحث عن قصة متخيلة وقعت للإنسانية أول ظهورها على الأرض، الغريزة الجنسية المحركة، تكوين نظم وعلاقات، وتختم باختراع الدين والإله، هذه المعادلة تجدها عند كل باحث فرويدي في أية قضية يدرسها، وهي مساحة كبيرة يمكن وضع مئات الأمثلة مع المقلدين والمستعبدين لفرويد.

المثال السابع:

يرتبط **هشام شرابي** بالفكر الاجتماعي الحديث ويغرف من مقولاته دون مراعاة للأصول الإسلامية، مثل فرويد وماركس والمدرسة الاجتماعية الوضعية، وهذه وقفة مختصرة مع أخذه ببعض المقولات النفسية الفرويدية والاعتماد عليها من أجل زعزعة الثقافة الإسلامية دون شرط التصريح في كل موقف.

نجد فرويد في مذكرات شرابي وفي كتابته حاضراً بقوة وكأنه رمز لا يمكن الاستغناء عنه، فهو يعيب مثلاً على الجامعة الأمريكية في بيروت أنها لم تعطه شيئاً عن فرويد، مع أننا «لو قرأنا فرويد لاكتشفنا بأن ما يدفع الإنسان ويسيره في سلوكه وتفكيره ليست القيم والمثل العليا، التي كان يتحدث عنها أساتذتنا ويبشرون بها، بل قوى ودوافع داخلية تنزع في أعماق النفس وتستخدم العقل الواعي وسيلة من وسائلها»[٢].

وفي هذا غلو فرويدي من هشام، وقد سبق بأن الإنسان فعلاً قد يتحكم به الهوى ويسيره وهو يحسب أنه يحسن صنعاً، ويظن أن ما يوجهه هو مثل وقيم

---

(١) انظر: المرجع السابق، القسم الثاني منه ص١٣٧.

(٢) الجمر والرماد ص٣٤، وانظر: ص٤٤، وانظر: مقدمات لدراسة المجتمع العربي، هشام شرابي ص٤٧.

عظيمة، بينما هي أهواء خفية وعلنية، ولكن هذا لا يعني إلغاء دور القيم والمثل العليا عن دورها في توجيه الإنسان وبخاصة دور الإسلام والتدين الحق والإيمان الصحيح والعميق في حركة المؤمن، ومثل هذا الكلام لفرويد لا جديد فيه، والجديد الذي لم يذكره هشام وهي المنظومة المعقدة التي ذكرها فرويد والتي سبق عرضها وهي التي لا يسلم له بها علمياً فضلاً عن أن يسلم له بها دينياً.

ومما يهمنا في هذا الباب استخدام هشام شرابي لبعض مقولات فرويد في جوانب يريد منها هدم الثقافة الإسلامية وذلك بعد خلطها بغيرها مما هو صحيح وفاسد في المجتمع العربي، وقد اتخذ من مصطلح «البطركية» الذي هو النظام الأبوي الذي يسيطر فيها الرجل على الأسرة والمجتمع والثقافة وصفاً لوضع المجتمع العربي، فهو مجتمع بطركي، وحتى يتقدم فلا بد من التخلص من هذا الوضع البطركي.

ومن بين الأدوات التي ينقد بها هذا المجتمع خالطاً فيه الدين بغيره أداة من أدوات التحليل النفسي في موضوع أثير عند فرويد ومدرسة التحليل النفسي وهو الجنس، فمن مشكلات المجتمع البطركي **مشكلته مع الجنس**، فهو موضوع تحيطه العائلة بالغموض والسرية والخوف مما يولد عند المراهق عقداً نفسية، وذلك بسبب الكبت الجنسي الذي مارسته الأسرة والمجتمع.

ثم ينتقل لخطورة الكبت حسب رأي مدرسة التحليل النفسي فيقول: «لقد أثبت علم النفس أن الكبت الجنسي يقتل روح التمرد في الفرد ويخضعه لإرادة الأب وللسلطة الاجتماعية التي يمثلها هذا الأخير. وهذا الإخضاع يؤدي بدوره إلى عوارض نفسية مختلفة منها ضعف القدرة على التساؤل الحر والتفكير المستقل؛ أي: إلى التشتت العقلي بشكل عام»[١].

نجد أن التعامل مع قضايانا لا يدخل فيها الدين من قريب أو من بعيد وذلك بحجة العلمية والعقلانية، فمفهوم الكبت الجنسي يحتاج إلى تحليل ثم إلى وزن بميزان الشرع والنظر في حقيقة الموقف الإسلامي هل هو كابت للجنس كما وقع مثلاً من الرهبانية النصرانية التي ولد هذا المفهوم في ظلّها، أم أنه موجه للغرائز ومشبع لها بصورة منظمة بعيدة عن الانفلات الذي يراد تعميمه من خلال

(١) مقدمات لدراسة المجتمع العربي، هشام شرابي ص١٠٩.

هذه المفاهيم العلمانية، هذه الأمور لا تعني شيئاً كثيراً عند المفكر المتغرب ولا سيما من شخص يريد فتح باب المتعة الجسدية التي اعترف بكثير منها كان قد اقترفه بنفسه في مذكراته. والمهم هنا أن شرابي أراد الاستفادة من أدوات لدراسة المجتمع الإسلامي الذي يدين بالإسلام ويرجع الناس إليه حتى وإن وقع انحرافات هنا وهناك، ولكن حتى يبتعد عن مشكلة التصادم مع الإسلامي وضع مصطلحه الخاص به، واستخدم عدداً من الأدوات لدراسته.

المثال الثامن:

وأختتم هذه النماذج الفرويدية الفكرية بدراسة فرويدية حديثة بعنوان: «**الإنسان المعاصر في التحليل النفسي**» للدكتور فيصل عباس، حيث عرض صاحبها «فرويد» وكأن بيده الحل السحري لفهم الإنسان وفهم مشكلاتنا ومعالجة تخلفنا والانتقال بنا إلى القوة والمجتمع الإنساني المميز، وإلى الطمأنينة والسعادة، ويغطي ذلك بانهزامية كبيرة أمام «العقل الغربي» الذي كال عليه من الثناء والمدح ما يُفهم منه عجز العقل المعارض له[١]، ومن هذا العقل جاء «فرويد»، وجاء بحثه عن فرويد في وقت ـ كما يزعم ـ يشهد إقبالاً واسعاً على دراسة أعماله[٢]، «ومما لا ريب فيه أن التحليل النفسي أدى إلى البحث عن صورة جديدة للوجود، وللإنسان في الوجود. وشكّل حافزاً للشروع بتأسيس خطاب فلسفي جديد ملقح باكتشافات فرويد، فلم يعد بوسع المفكر أن يمارس التفكير وكأن فرويد لم يوجد»[٣]. وقد شرح بتوسع مذهب «فرويد» دون ظهور أي حس نقدي، ومع إشارته إلى كثرة الدراسات حوله، إلا أنه اختار ما يمدح فرويد وترك عشرات الدراسات التي تنقد «فرويد» بما فيها دراسات للفرويديين، وإن استعان بشيء منها؛ فمن أجل توضيح فكرة من أفكار فرويد دون المساس الجوهري بها.

إن بروز مثل هذه الحالة في وقتٍ نُقد فيه فرويد نقداً جذرياً ليُعد مشكلة فكرية عميقة في الحقل التغريبي العربي، على الأقل في الفرويديين منهم، وبما

---

(١) انظر: الإنسان المعاصر في التحليل النفسي الفرويدي، د. فيصل عباس ص٢٦ـ ٢٧.
(٢) انظر: المرجع السابق ص٣٠.
(٣) المرجع السابق ص١٩.

أن البحث يركز على تأثرهم بموقفه من الدين؛ فأكتفي برصد صورة هذا التأثر، وهو لا يختلف عما سبق إلا بتوسعه وتوضيحه ما لم يوضح.

«لقد حاول فرويد، من وجهة نظر التحليل النفسي، تفسير نشوء الدين والشعائر الدينية، وتعليل دور الدين في تطور الحضارة، والخدمات التي يؤديها للناس»، ثم قال موضحاً ميزة عمل فرويد: «ترجع أهمية فرويد إلى طرح تصوراته النفسانية.. القائلة بأن الدين.. ومعتقداته، ومحرماته ورمزيته، لا يفعل سوا التعبير، على المستوى النفسي، عن الجزع والقلق اللذين تولدهما عقد كل فرد؛ ولا سيّما قلق الإنسان أمام نزواته الخاصة وأمام قوى الطبيعة المعادية...»[١]، وهو لا يغفل عن تصور أبعد عند فرويد «يرفض فرويد بذلك كل المسلمات القائلة بأن الدين وحيٌ منزّلٌ، أو أنه إحساس فطري لا علاقة له بعوامل مسببة من عقدة أوديب..»، ويشرح مذهب فرويد حول الدين باعتباره وهماً؛ بل مرضاً أو عصاباً وسواسياً عاماً للبشرية، ينجم مثل عصاب الطفل من عقدة أوديب، وأن أسلوب التخلص من هذا الوهم، وهذا العصاب الوسواسي، عن طريق التحليل النفسي[٢]، فالتحليل النفسي في النهاية هو أداة لتخليص البشرية من الدين.

ولكن هذا الباحث العربي الفرويدي له رأي آخر، فهو يختم هذا البحث بفقرة توضح حاجة الإنسان للأوهام فيقول: «يمكن القول: إن كل ما له طابع ديني إنما يدخل في فئة الأوهام. ولقد أمكن التفكير، في القرن التاسع عشر، على إعادة تأليف مثل الحضارة الغربية على أساس جذري علماني وإنساني؛ أي: غير ديني. ويرجع إلى هذا السبب، جزئياً، كون فلاسفة القرن التاسع عشر، أخذوا يتساءلون عما إذا كان «الله قد مات»؛ وفي اعتقاد بعضهم أن الله، الرمز التقليدي للألوهية، هو ميت حقاً. إن ما يعتقدونه هو أنه ليس للألوهية أية فائدة للبشر في عصر العلم والثورة العلمية.. غير أن التاريخ بين لنا لا سيما تاريخ القرن العشرين، أن البحث عن أوهام.. ضروري بالنسبة إلى الكثيرين...»[٣]

(١) المرجع السابق ص١٦٣.
(٢) انظر: المرجع السابق ص١٧٠.
(٣) المرجع السابق ص١٧٢ ـ ١٧٣.

على خلاف فرويد فإنه يرفض الدين باعتباره وهماً مهما كلف الأمر[١].

يخلط هؤلاء بين حاجة البشرية للدين الحق، مع وجود عِصَابات في الطريق تنحرف بكثير من الناس إلى أوهام دينية، وبين هذه الأوهام، فإن الله سبحانه ما بعث أنبياءه ورسله عليهم الصلاة والسلام إلا لتحرير الناس من هذه الأوهام وعدم السكوت عنها أو تبريرها وإخراج الناس منها إلى نور الإسلام. وقطعاً الملحد من هؤلاء يجعل الدين الحق مثل أديان الباطل، كلها تدخل في «فئة الأوهام»، يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم وأنى لهم ذلك، فإن الله مُتمّ نوره ولو كره الكافرون.

ترفض تيارات فكرية غربية مهتمة بفلسفة العلم نظرية فرويد باعتبارها نظرية فلسفية وليست علمية، فكثير من المفاهيم التي بنى عليها صرح نظريته لا يمكن إخضاعها بصورة صحيحة ومناسبة لمناهج العلم، ولا يمكن إخضاعها لمعايير التصديق أو التكذيب أو القابلية للتحقق[٢]، وهو رأي معتبر، وهو الرأي الذي يتبناه المفكر المسلم، إلا أن أصحاب هذا التيار يقعون في مشكلة أخرى، وهي أنه لا يوجد عندهم إلا معيار واحد للتحقق، هو المعيار الحسي في النهاية وإن اختلفت أفكارهم حوله، بينما المفكر المسلم معه طريق آخر للتحقق غير الحس وهو الخبر. ورغم الفائدة التي يقدمها هذا التيار الناقد لفرويد إلا أنه من المهم الانتباه لمشكلتهم الأخرى. ومع ذلك فإن مفاهيم فرويد المتعلقة بالنفس يفضل تركها لأهل علم النفس، فهو علم يسير نحو التقدم ولا بد أن يصل إلى رأي مناسب حولها. إلا أن المغالطة الواضحة التي يقع فيها المتغربون هي عدم فصلهم بين الجانب الخاص بعلم النفس وبين فلسفة فرويد وفكره وأيدلوجيته وهواه، حيث تُعرض هذه الأمور وكأنها من ميدان العلم وليست من ميدان الأفكار، فما خرج من ميدان العلم فقد خرج من ميدان التحقق التجريبي المعتمد في العلوم إلى ميدان لا يمكن التحقق التجريبي منه، ويبقى الأمر إما بخبر السماء الذي نزن به صواب الأفكار وخطأها، أو يترك عند غير متبعي الإسلام للعقول،

---

(١) انظر: المرجع السابق ص١٧٤.

(٢) انظر مثلاً: نقد فيلسوف العلم «بوبر» للفرويدية باعتبارها غير عملية لعدم خضوعها لمعايير التحقق العلمية، في الفكر الفلسفي المعاصر «رؤية علمية»، د. محمد قاسم ص٣٢٥.

وما ترك للعقل فلا يخضع لميزان معتبر وإنما يرجع لقناعة هذا الشخص أو ذاك أو قناعة هذه الطائفة أو تلك، وهذا هو المعهود في المذاهب الفكرية والفلسفية والأدبية والفنية، حيث تجد تنوعها في البلد الواحد في باب واحد، ومع ذلك تجد لكل مذهب أتباعه. والمذهب لا يرتبط بالحق إلا بشهادتين أو بإحداهما، شهادة الوحي وشهادة الحس، فإذا فقدهما أو فقد إحداهما فهو يذهب كل مذهب كغيره مما يرتبط بالميول والرغبات، والمسلم قد أبدله الرب سبحانه عنها بهذا الدين الحق، فهذه المذاهب لا تنفعه بشيء ما لم تكن متوافقة مع هدي الله ﷻ.

لكن الفرويديين أو من يعرض نظرية فرويد لا يعرضها في جانبها الفكري على أنها فلسفة رجل متأثر بتاريخه الخاص والتاريخ العام من حوله وأنه خاضع لأهوائه وأيدلوجيته؛ وإنما تعرض وكأنها من المسلمات في ميدان العلم، ويزداد الأمر قبحاً عند عرض موقفه من الدين، فإن إلحاد المرء لا يجعل له قدرة على فهم الدين، إن الإلحاد أيدلوجيا خطرة على المفكر تعمي بصره عن حقائق مثل عين الشمس، يكفيه أنه أنكر الذي لا يُنكَر وجحد من لا يُجحَد سبحانه، فكيف نثق برأيه في موضوع مثل الدين أو ما يرتبط به من عقائد وشرائع وقيم وأخلاق؟! ولعل من المناسب ذكر مقالة لأحد الباحثين في فكر فرويد، حول فرويد وأتباعه، حيث ذكر عن مشكلة فرويد في كتبه أنه «لا يفصل بوضوح طريقته عن عقيدته»[١]، كما يذكر مشكلة أتباعه وأنصاره أنهم «بصورة عامة، افتقدوا ما ينبغي لهم من الاستقلال العقلي. وإذا استثنينا عدداً قليلاً جداً من الفرويديين، فإن هؤلاء ينسخون فرويد نسخ المستعبدين له»[٢]، والمشكلة في المتغربين العرب أشد وضوحاً في ظاهرة النسخ والاستعباد وأكثر إشكالاً بسبب ما ينتج عن هذا النسخ من مفاسد في تطورنا الثقافي والفكري والعلمي والحضاري.

نجد في النهاية نفس المشكلة تتكرر مع المتغربين في ميدان علم النفس تجاه الدين، فالدين كل الدين مصدره من الإنسان، وليس له علاقة بالرب سبحانه، يستوي في ذلك أديان الباطل التي منبعها الإنسان وأهواؤه مع دين الحق

(١) طريقة التحليل النفسي والعقيدة الفرويدية، رولان دالبير ص٥.

(٢) المرجع السابق ص٦.

الذي أُوحي به لأنبياء الله ورسله. والمشكلة نفسها نجدها في علم الاجتماع مع رواده المتغربين، حيث جعلوا الدين ظاهرة اجتماعية أرضية، أبدعها المجتمع، دون أن يفرقوا بين الحق والباطل، وهذا هو موضوع المبحث القادم.

المبحث الثالث

التأثر بنظريات من علم الاجتماع حول الدين

يهتم علم الاجتماع بدراسة المجتمع، ورغم وجود اهتمام بدراسة المجتمعات في أغلب الحضارات البشرية إلا أنه لم يحدث له الاستقلال الفعلي إلا في العصر الحديث، وتعد مقدمة «ابن خلدون» أوضح ما كتب في هذا الباب بشكل مستقل، ومع ذلك لم يعقبها ما يأخذ بهذا العلم إلى ذراه، حتى جاءت التحولات الكبيرة داخل أوروبا وازدادت اتساعاً مع الثورة الصناعية التي أسهمت في إعادة تركيب خارطة المجتمع الأوروبي، مما حفز في ولادة علم الاجتماع الذي يهتم بدراسة المجتمع.

وبما أن علم الاجتماع يدرس المجتمع؛ فإن أي مجتمع يعرف الدين والتدين، ولا يكاد يوجد مجتمع دون دين أو دون وجود للنشاط الديني بداخله، ولهذا كان الدين من بين ما يتهم به علم الاجتماع. وبما أن العلم الحديث يرتبط بمنهج خاص ويعتمد بشكل كبير على إنتاج النظريات؛ فإن علم الاجتماع قد أنتج الكثير من النظريات حول الدين.

علم الاجتماع بين العلمية والأيدلوجيا:

على الرغم من أن علمية العلم توحي بالموضوعية والبحث عن الحقيقة،

إلا أن الأمر على خلاف ذلك، ولا سيّما في ميدان شائك مثل علم الاجتماع ولا سيّما عندما يتعلق الأمر بالدين، فمن سوء حظ هذا العلم أن ارتبط ظهوره بفترة نزاع شديدة مع الدين، كما أنه ارتبط بمجموعة مفكرين كان موقفهم من الدين هو الإلحاد، مما يجعل هذا العلم المهم يتلوث في رؤيته ومنهجه ونظرياته بموقف عدائي ضدّ الدين.

اتسع الاهتمام بعلم الاجتماع في الغرب، وأصبح يدرس في الجامعات، وظهرت له مدارس ومذاهب، وأصبح غابة كبيرة فيها المهم والخطير، والدخول إليها محفوف بالمخاطر رغم المنافع الموجودة فيها، ومع بداية نهضتنا المعاصرة وانطلاقتنا نحو الاهتمام بالعلوم والمعارف؛ جاء علم الاجتماع في قائمة هذه العلوم المطلوبة، معتمدين في ذلك وبصورة كبيرة على النموذج الموجود في الغرب، وغلب على كل جهة من بلاد المسلمين التأثر بالمذهب الموجود في البلد الذي ابتعث إليه طلاب تلك الجهة، فنشأ عندنا علم اجتماع يعاني من تبعات نشأته الأوروبية، فتأثر الكثير بنظرياته ومناهجه، إلا أن أسوأ فئة تعاملت مع هذا العلم هي الفئة المتغربة التي وجدت فيه أداة جيدة للتعامل السلبي مع الدين، ولا سيّما إن كانوا من غير المسلمين، أو ممن اتبع مذاهب فكرية غربية ملحدة، كما هو الحال مع الماركسيين مثلاً.

ليس هدف البحث التقليل من قيمة علم الاجتماع، بل هو علم مهم إذا أحسنت أمتنا عبر المتخصصين فيه من إنشائه على قواعد سليمة، وإنما الهدف هو التحذير من الوقوع في أيدلوجيات ارتبطت به، هدفها إقصاء الدين وتكوين مجتمع دون دين أو لا يهتم بالدين، ولا شك أن الوقوف مع المتلاعبين بهذا العلم هو من خدمة هذا العلم، بحيث يُزال عنه ما ليس علماً، ويقدم بصورة تتوافق مع هوية الأمة، ويكون عندها أقدر على الدراسة العلمية للمجتمع.

صحيح أنه أصبح لدينا الآن علم اجتماع في الجامعات والمدارس، وأصبح من مكونات مجالنا الثقافي والفكري والعلمي، وهناك علماء ومتخصصون فيه وله جمعياته ومجلّاته ومجالات نشاطه المختلفة؛ ولكنه في الغالب ما زال يعاني من التغرب، وينتمي إلى هوية أخرى أو حضارة أخرى ومجتمعات أخرى، وكأننا فتحنا أقساماً لعلم الاجتماع الغربي بمدارسه المختلفة دون أن يكون لنا أي خصوصية في مجتمعنا، وإن كان الفرع ليس كالأصل.

وهذا الاغتراب يدفع المهتمين بالعلم إلى دراسة مجتمعنا وظواهره وفق تلك القوالب الغربية التي تتوافق مع بيئاتهم، بما في ذلك دراسة الدين. ونجد شجاعة من أحدهم في الاعتراف بهذا المأزق الحضاري رغم فشله في طرح البدائل وهو «عبد الباسط عبد المعطي» رئيس الجمعية العربية لعلم الاجتماع، حيث يقول عن صورة العلم في المجتمع العربي: «فجاء في معظم منتجه مغترباً عن فضائه الاجتماعي والسياسي، وعن المرحلة التاريخية للمجتمع العربي. فاستغرق المشتغلون به في ما عرفوه عن الغرب ـ بحسب قدراتهم ووعيهم ـ وبما تم إغراؤهم بمعرفته، كما ساعدت أوضاع الحرية الفكرية والسياسية، والمؤسسات التعليمية والعلمية في تجدد حالة الاغتراب، بالنقل عن الآخرين، وفي الوقت نفسه تعميق القطيعة المعرفية مع تراث الفكر الاجتماعي العربي. وكان من بين مظاهر الاغتراب وأماراته، أن أضحى التابع أكثر محافظة من متبوعه، فقدِّر أن ينشغل الباحثون بالمشكلات الجزئية والطارئة، وبمهام الترجمة والتدريس أكثر من غيرها من الأدوار»[١]، وهذا في علم الاجتماع عموماً ثم يأتي ما هو أشد إشكالاً وهو جانبه الديني، فيقول: «في هذا السياق بمستوياته، أتى اهتمام علم الاجتماع في الوطن العربي بالدين، فكان التركيز على النقل عن المكتبة الغربية، وبخاصة أعمال إميل دوركايم وماكس فيبر وليفي بريل. ولدى دراسة الظواهر الدينية اهتم بالديانات الوضعية الأرضية كالهندوكية، والكونفوشيوسية على سبيل المثال. وحتى من حاول الاقتراب من التراث الإسلامي، عني أكثر بتأويل بعض النصوص، وهو تأويل على العموم «مر» بمصفاة «الفكر الغربي». وظل حال دراسة «علم الاجتماعي الديني» ضمن مقررات «مساقات» علم الاجتماع في الكليات والمعاهد العربية، على النحو المذكور في الغالب من الحالات»[٢]، ثم ذكر بعدها تحولات آخر القرن العشرين التي دفعت المشتغلين بعلم الاجتماع إلى مناشط أخرى. وقد ذكر باحث آخر عن تيارين برزا واهتما بالمجال الديني ولكنهما يفتقدان النظرية الاجتماعية في تفسير الدين، وعند بحثهم عن نظرية فلا تتعدى كتاباتهم «دوركايم»، تنتقي منه

---

(١) الدين في المجتمع العربي ص٩.

(٢) المرجع السابق ص١٠.

المقولات والفرضيات التي تودها[١]، بما يوحي عن عجز حتى في توسيع دائرة بحثهم لأكثر من مفكر أو مذهب واكتفائهم بعالم اجتماعي واحد.

هذا الاعتراف بالتبعية للمدارس الاجتماعية الغربية، ربما هو شعور بالأزمة، وربما هو من آثار اليقظة التي أحدثها بعض المفكرين الإسلاميين، مما جعل المغرقين في التبعية يبحثون أزمتهم ويعون بها، ولا شك في أهمية هذا الوعي لولا أن بدائلهم لا تتفق وهوية الأمة ومكانها، وقد رصد الباحث الإسلامي «محمد أمزيان» أزمتهم واغترابهم وحاول استخلاص أسبابها من اعترافاتهم وكتاباتهم ومن ذلك: ولادة علم الاجتماع برعاية استعمارية فكان من الطبيعي خضوع هذا العلم للتوجيه الاستعماري، قابل ذلك جهل المنخرطين فيه بذاتهم وهوياتهم وإن كان ذلك لا يطول مع التأثير السلبي للرواد المتغربين الذي أخضعوا البحوث الاجتماعية لما تأثروا به في أثناء دراستهم في الجامعات الغربية[٢].

أخطر صور التغرّب عند المتغربين الاجتماعيين هي في استبعاد الإسلام والوحي كمصدر للمعرفة، فالدين عندهم يدرس وفق قوالب لمجموعة من الملحدين والعلمانيين أو المستشرقين وتعتبر قوالبهم هي المصدر، ويُدلِّس على الناس بكونها علمية مع أنها لا علاقة لها بالعلم، وفي ذلك يقول أحدهم: «ولا يخفى أن العالم الاجتماعي لا يستطيع أن يسلم بالوحي والرسل في نظرياته لسببين:

١ ـ لأن هذا الحل يوحي به الكسل إلينا، ونستطيع أن نفسر به كل ما في الكون، بدون أن نتقدم قيد شعرة في معرفة أسراره وقوانينه.

٢ ـ لأن بعض الديانات تخلو من الوحي والرسل، كديانة الطوطم مثلاً»[٣].

وليس الغريب وجود من لا يُسلم بالوحي والرسل، ولكن العجيب ما

---

(١) هو «حيدر إبراهيم»، المرجع السابق ص٥٠.

(٢) انظر: منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، محمد أمزيان ص٢٠٤ ـ ٢٠٧، وانظر: الفكر العربي في معركة النهضة، د. أنور عبد الملك ص٦٩ وما بعدها.

(٣) نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني. . ، د. يوسف شلحت ص٩١.

يذكرونه من تعليلات على أنها أسباب جوهرية في رفض التسليم للوحي من مثل السببين السابقين، مما يكشف بأن سبب تركهم الاعتماد على الوحي ليس لأسباب حقيقية بقدر ما هو البحث عن مبرر للهروب من الوحي وإبعاده كمصدر[١]، فإذا زعزع هذا المصدر أصبح الباب مفتوحاً للغرْف من المكتبة الغربية ولا سيّما تلك التي ترتبط بعداء مع الدين.

عندما يتجه التيار التغريبي إلى المكتبة الغربية؛ تظن أنه يتجه إلى ركن متين، بينما هو يستقي من علم ولد في مجتمع متأزم وبقي العلم في أزمته بحسب اعترافات رواده ومبدعيه، فهو يعيش أزمة على مستوى النظريات وعلى مستوى المنهج وفي أرض الواقع، ويحسن تكرير التنبيه بأن هذا الكلام لا يهدف إلى التقليل من قيمة علم الاجتماع بقدر ما يهدف إلى تحمل مسؤوليتنا الحضارية في ترك السلبية القاتلة والتقليد الأعمى، وأن نشارك في وضع هذا العلم على قدميه من خلال تقريبه من هويتنا وتأصيله وفق أصولنا. فهو بسبب ارتباط تأسيسه بالظروف الأوروبية بقي شارداً من الدين محارباً له إلا فيما ندر، وعلينا على عكس ما يقوم به المتغربون إعادته لوضعه الصحيح والنافع.

إذاً، كان علم الاجتماع نتيجة أزمة، ونتيجة تحولات كبرى في القارة الأوروبية من أيام «سان سيمون» إلى تلميذه «كونت». وهناك محاولات للتفكير ببديل عن الدين الذي انهار في أوروبا الحديثة[٢]، ومن الملفت للنظر أنه مع نهايات القرن الثالث عشر/التاسع عشر وأغلب الرابع عشر/العشرين، وكبار منظري هذا العلم هم من اليهود، وربما أزمتهم أكثر كثافة داخل المجتمع الأوروبي[٣] مما جعله علماً محمَّلاً بتلك الأثقال، يقول «أحمد خضر»: «إن الأنشطة الفكرية والنظريات الكبرى لعلماء الاجتماع تمت في أثناء أزمات سياسية

---

(١) انظر: علماء الاجتماع وموقفهم من الإسلام، الفصل الثالث عشر (فهم الإسلام عبر المكتبة الغربية) ص١٩٧، وانظر: فيه أيضاً ص١٨ ـ ١٩، وانظر: منهج البحث الاجتماعي. . ، أمزيان ص٩٤، ثمّ الفصل الثاني من الباب الثالث: (ضرورة اعتبار الوحي ضمن المصادر المعرفية لعلم الاجتماع) ص١٦٥، مع التحفظ على قوله: (ضمن).

(٢) انظر: الفصل الأول والثاني من الباب الأول.

(٣) انظر: الفصل الثاني من الباب الأول.

واقتصادية كانت المجتمعات الغربية تمر بها، وكان على علماء الاجتماع أن يقدموا لمجتمعاتهم صياغة فكرية تمكنهم من تخطي هذه الأزمات»[١]، ولكن وبعد سنين من ظهوره برزت مراجعات يعقبها اعترافات مخيبة للآمال، ومن أقربها ما حدث في الاجتماع السنوي لعلماء الاجتماع الأمريكان سنة (١٩٧٩م)، واعترافهم بأن أغلب نظريات العلم تعاني أزمة، فـ«لا الماركسية ولا البنيوية ولا الدوركايمية ولا الغيبرية تتمتع الآن بسمعة طيبة. إن الأحلام العريضة التي فتحتها أمامنا لم تتحقق إلا جزئياً وبصفة هشة... إنه لم يبق أحد ينتظر من كبرى النظريات أن تساهم بصفة إيجابية في القفز بالبحوث الاجتماعية»[٢]، ثم تحدث المؤتمر عن انتهاء «الوضعية» الكلاسيكية وإفلاس «الوضعية المحدثة»، ثم ما تعرضت له «الوظيفية» بعدهما من ضربات قاصمة، وأن قضايا «الوظيفية» قضايا باطلة، وأنها لا تقل إلحاداً عن النظرية «الماركسية». ومثل ذلك عن «الظاهراتية» و«التفاعلية» و«الرمزية» و«البنائية» و«الوظيفية»، فهي أقرب للتقاليع من قدرتها على الصلة بالمجتمع المعاش، وسقطت «الوظيفية» ولم تنجح النظرية «الصراعية» المعارضة لها[٣]، وهكذا تسير النظريات في صراع مع بعضها دون الوصول إلى علم معياري حقيقي.

كما أن عناوين الكتب للبارزين في هذا الميدان بعد السبعينات تعبر عن هذه الأزمة، مثل: «أزمة علم الاجتماع الغربي القادمة»، الذي ذكر مجموعة عوامل تقود هذا العلم إلى أزمة، وكتاب: «تأملات جذرية وأصل العلوم الإنسانية» ليؤكد صاحبه أن أزمة العلوم الاجتماعية أصبحت واقعاً حقيقياً مع غياب التشخيص لهذه الأزمة، هناك شكوى دون حل، وكتاب: «أمجاد ومآسي العلوم الاجتماعية»، فيرى صاحبه بأنها ليست في أزمة فقط بل هي أقرب إلى لفظ أنفاسها الأخيرة، ويقول: «ولعل الوقت قد حان للاعتراف بأن العلوم الاجتماعية لم تمدنا حتى الآن إلا بزاد معرفي خيالي»، ومثلها كتاب: «الأساطير المؤسسة للعلوم الاجتماعية»، فـ«يشير المؤلف إلى أن هذه العلوم لم تستطع

---

(١) علماء الاجتماع وموقفهم من الإسلام، أحمد خضر ص٤٣.

(٢) المرجع السابق ص١٢١.

(٣) انظر: المرجع السابق ص١٢١ ـ ١٢٢، وحول كل هذه المدارس التي ذكرها يمكن التعرف عليها في: النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، إيان كريب.

الالتزام بالموضوعية ولا تحقيق معرفة موضوعية كما يدعي أصحابها منذ ما يقرب من ثلاثة قرون. وعلى هذا فهي تشبه في وظائفها الاجتماعية وظائف الديانات رغم أنها لا تقر بذلك»[١]، ولا شك أنه إذا كان على هذه الحال في مواطن إبداعه فإن أزمته ستكون مضاعفة عند المقلدين.

ومن الطريف أن المكتبة الغربية جريئة في طرح النقد حول إبداعاتها رغم أثر ذلك على النفس بينما نجد صعوبة ذلك في المكتبة العربية، فلو كتب أحد البارزين شيئاً حول ضرورة الاعتراف بأزمة علم الاجتماع في الفكر العربي والجامعات العربية لهوجم وانتقص من أمره، بينما نجد العرض الأكاديمي الناقد في الغرب ويصاحبه العرض المبسط للجمهور الذي يعترف بأزمة العلم، ومن ذلك كتاب صدر سنة (١٩٩٩م) بعنوان «أقدم لك علم الاجتماع»، حيث نجد في خاتمته: «إن النظريات الراسخة التي انطلق منها علم الاجتماع في القرن الثالث عشر/التاسع عشر ومفاهيم العلوم العقلانية الإيجابية والموضوعية والحيادية، كل ذلك يبدو الآن سخيفاً ومعوقاً وبعيداً عن الواقع. ويجب أن يكون واضحاً أن علم الاجتماع هو نتاج عصره، وهو يعكس أفكار اهتمامات تلك الجماعات التي تحكم العصر..»[٢]، ثم يتساءل الكاتب: أيعني ذلك موت علم الاجتماع؟ «لقد مات علم الاجتماع كنظرية شاملة، أو كمجموعة من المفاهيم التي تحاول أن تجد تفسيراً لكل شيء في مجتمع بعينه. أما من حيث كونه نبضاً يسعى لتطوير رؤية نقدية تحاول أن تفهم مما يجعل المجتمع الإنساني ممكناً، وأن تفهم أن الفرد مخلوق متغير دائماً؛ فإن علم الاجتماع ما زال على قيد الحياة..»[٣]، وهو بالصورة الثانية يكون أقرب للفلسفة ويبعد بذلك عن الصورة الوضعية المعهودة. وما يهمنا أن مثل هذه الاعترافات، فضلاً عن اعترافات أقسى تذكر امتلاء هذا العلم بأفكار مزيفة[٤]، تدفعنا إلى اتخاذ موقف إيجابي من هذا العلم يتجاوز حالة السلبية والاغتراب ويتمثل في خوض غمار التأصيل الإسلامي، كما

---

(١) انظر: إشكالية التحيز..، ملامح التحيز والموضوعية..، د. محمود الذوادي ص٢٦ ـ ٢٨.

(٢) أقدم لك علم الاجتماع، ريشارد وصاحبه ص١٨١، ترجمة حمدي الجابري.

(٣) المرجع السابق ص١٨٢.

(٤) انظر: علماء الاجتماع وموقفهم من الإسلام ص١٢٧ ـ ١٤٠.

أنه يكشف لنا خطل كثير مما سيأتي من مواقف ومقولات المتغربين العرب في ميدان علم الاجتماع بعد أن أسلموا قيادهم لمقولات وضعوها موضع الحقائق المسلمة، وأخيراً فهذا الاعتراف بالأزمة يكشف «لنا أن هذه الأزمة ذاتية وليست عابرة، فهي أزمة في الأسس نفسها التي قام عليها علم الاجتماع، بحيث تفقد هذه الأسس إطاراً مرجعياً موحداً قادراً على إعطاء رؤية منهجية موحدة»[١]. فإذا كان العلم يمر بمثل هذه الأزمة؛ فهو يكشف أن تعامل التغريبيين بمثل تلك القطعية مع الدين والقيم والوحي بحجة الموضوعية والعلمية فيها من الهوى ما فيها، وعندها يحق لنا مساءلتهم عما وراء العلم المزعوم الذي يتسترون خلفه.

كيف ينظر علم الاجتماع للدين؟:

بما أن علم الاجتماع يهتم بالمجتمع فلا بد أن يهتم بالدين، لذا كانت «دراسة الدين من الموضوعات التي نالت اهتماماً كبيراً من جانب علماء الاجتماع، وامتدت تلك الفترة الكلاسيكية لعلم الاجتماع من (١٨٥٠ ـ ١٩٢٠م)، أنجز خلالها كل من دوركايم وماكس فيبر دراساتهم الشاملة للدين»[٢]، فقد كانت مسألة الدين «عند نشوء السوسيولوجيا نقطة محورية في فكر مؤسسي هذا العلم، ورهاناً أقوى في مجهودهم لتحديد شروط إمكانية قيام علم بالاجتماعي»[٣]، بل هناك من يقول: «إن ولادة علم الاجتماع كعلم قائم قد ارتبطت بشكل وثيق بالتساؤل حول مستقبل الدين في المجتمعات الغربية»[٤].

تشعرنا هذه النشأة وكأنه علم من علوم الدين، ولكنه في حقيقة أمره ولا سيّما وقت النشأة هو أشبه بالعلم الذي يريد وراثة الدين والقيام بدوره، إلا أنه لا يعترف بكل ما هو غيبي في الدين بما في ذلك ركنه الأساسي وهو الإيمان بالله وما يرتبط بهذا الإيمان من لوازم. ولا شك أن الإطار «الفيورباخي» الذي

---

(١) انظر: منهج البحث الاجتماعي. . ، محمد أمزيان ص١٢٣ وما بعدها.

(٢) الدين والمجتمع. دراسة في علم الاجتماع الديني، د. حسين رشوان ص٧٣، وانظر: الدين في المجتمع العربي ص١٣٩، من بحث: عاطف غضبيات.

(٣) الدين في المجتمع العربي ص١٢٧، من بحث: محمد شقرون، وانظر: نشأة الدين، د. علي النشار ص١٥.

(٤) الأديان في علم الاجتماع، جان ـ بول ص٩، ترجمة بسمة بدران.

ذُكر في مقدمة هذا الفصل كان موجهاً لمثل هذه التصورات، وهو إطار لا يعترف بدين الأنبياء، وإنما الدين عندهم هو نتاج ظروف مجتمعية أو مادية أو نفسية، وهو بهذا ظاهرة اجتماعية، وبذلك يصبح علم الاجتماع مع كبار المؤسسين مثل: «كونت» و«ماركس» و«دوركايم» أثناء دراسته للدين على نقيض ما يقوم به علم العقائد واللاهوت، فإذا كان علم العقيدة يدرس الإيمان بالله والرسل والملائكة والكتب واليوم الآخر؛ فإن علم الاجتماع مع تلك الأسماء يقوم على النقيض، فيهتم بإبطال تلك الأصول باعتبارها وهماً نابعاً من المجتمع أو من الإنسان.

ومن باب التمثيل نقف مع أحد أبرز رواد هذا العلم وهو «ماركس»، فلا تجد كتاباً في تاريخ علم الاجتماع إلا وقد أفرد لماركس مكانة بارزة، وهناك من يعده المؤسس لعلم الاجتماع[1]، بينما هناك من يقول بأنه وإن لم يكن عالم اجتماع ففي الماركسية علم اجتماع ولا سيّما أن نقده للدين أصبح «مصدر إلهام لعدة مقاربات للظاهرة الدينية من منطلق علم الاجتماع»[2]، فهو تبعاً لتأثره بـ«فيورباخ» يرى بأن الدين وهم، ولكن بينما فيورباخ يُرجع الوهم إلى جانب العجز الإنساني؛ فإن ماركس يراه انعكاساً للواقع المادي، وأنه بإصلاح الواقع المادي سيزول ذلك الوهم، وأن مستقبل الدين إلى زوال[3]، وإن ظهر من الجيل الماركسي الأخير التراجع عن مقولة زوال الدين، ويعترفون «بحدود ماركس وأخطائه في ما يختص بالدين» وإن الأقرب بقاؤه[4].

ورغم كل هذه الصراحة الإلحادية فإننا نجد أحد الاجتماعيين العرب يُعرّف به دون أي تنبيه أو تلميح لهذا البعد حيث يقول: «وقد بدأ ماركس من النقطة التي انتهى إليها فيورباخ، وسيطرة مشكلة الاغتراب على كل مؤلفاته، ولكنه لم يستمر في معالجتها بوصفها مشكلة فلسفية؛ أي: بوصفها جدلاً حول جوهر الإنسان؛ بل اتجه إلى دراستها بوصفها ظاهرة موجودة في الواقع الاجتماعي

---

(١) انظر: مشكلة العلوم الإنسانية. . ، د يمنى الخولي ص١١٩.

(٢) انظر: الأديان في علم الاجتماع، جان ـ بول ص١٣، وانظر: تاريخ علم الاجتماع، الجزء الأول مرحلة الرواد، د. محمود عوده ص١٠٨.

(٣) انظر: وضعية الدين عند ماركس وأنجلز، ميشال برتران ص١٣٣ وما بعدها، ترجمة صلاح كامل.

(٤) الأديان في علم الاجتماع، جان ـ بول ص٢٠.

المادي. فقد أثار سؤالاً مؤداه؛ في أي ظرف يتخلى الناس عن قواهم وملكاتهم الذاتية ويخلعونها على كائنات فرضية متعالية؟ ما هي الأسباب الاجتماعية لهذه الظاهرة؟ وبهذا المعنى فقط ناقش ماركس الدين، وكان بذلك مؤسس علم الاجتماع الديني الحديث»[١]، فكأن علم الاجتماع الديني هو البحث في الأسباب الاجتماعية التي تجعل الناس يتخيلون فرضية متعالية، يخلعون عليها قوتهم، بينما فيورباخ لا يهتم بأسباب اجتماعية وإنما يراه بعداً إنسانياً، حين يفترض وجود رب ويخلع عليه رغباته، فيكون العلم بصورته الماركسية على عكس ما تدرس كتب العقائد. ومع ذلك نجد كتابات الاجتماعيين العرب تنخرط في النقل والتعريف، بل التمذهب أحياناً دون أي وقفة نقدية أو إبداء أي مخالفة.

فإذا غلب على هذا العلم في علاقته بالدين مثل هذا الإطار «الفيورباخي»؛ فستكون أيدلوجية هذا العلم صريحة في نقد الدين وهدمه؛ أي: أن العلاقة بين علم الاجتماع والدين هي علاقة عداء، وللأسف فقد قام مجموعة من الاجتماعيين العرب بنقل ذلك إلى بيئتنا الإسلامية، حيث قام نشاطهم ـ على غرار التجربة الغربية ـ بالدعوة إلى معارضة الدين وتحويل الإسلام إلى مجرد تراث ثقافي، وحاربوا الأسلوب الديني والمنهج الديني على أساس عجزه عن الموضوعية التي يتحلى بها العلم، «وتصور هؤلاء على غرار رواد الوضعية أنه لا يمكن أن نحقق الأسلوب العلمي في تناول قضايانا الاجتماعية والثقافية إلا إذا حققنا قطيعة ثقافية مع منجزات الماضي الذي ظل في نظرهم غارقاً في الخرافة والوهم والجهالة الدينية، . .»[٢]. وعند حديث أحدهم عن العلاقة بين الاجتماع واللاهوت قال: «تدخل السوسيولوجيا في هذا المجال في صدام مع الدين، وذلك أن الدين مرتبط بالواقع الاجتماعي ومرجع له، فيكون انتقاد الدين جزءاً لا يتجزأ من العمل السيوسيولوجي. كما أن الدين يعتبر تصوراً عرفانياً لتفسير العالم بحيث يرتبط هذا العالم في هذا التصور بالرب، ولهذا لا بد من الصراع بينهما، وهو صراع يتأكد عندما يصبح الدين موضوعاً يدرسه علم الاجتماع، وطموح علم

(١) تاريخ علم الاجتماع، الجزء الأول مرحلة الرواد، د. محمود عودة ص١١٣.

(٢) منهج البحث الاجتماعي. . .، محمد أمزيان ص١٥٥.

الاجتماع هو دراسة الدين بعد الانعتاق من الدين، ولهذا من الضروري ـ بحسب رأيه ـ تفكيك الدين لتحقيق ذلك[١].

إذا كان علم الاجتماع قد اهتم بالجانب الديني متأثراً مع مؤسسيه بالإطار «الفيورباخي» القائم على أن الدين وهم، فقد أصبح أيدلوجيا بيد أغلبهم أكثر من كونه علماً للتعامل مع الدين، وأصبحت علاقته بالدين علاقة صراع، وربما هذا يفسر كثرة النظريات حول الدين، فهي تتساقط تباعاً ولكن مسألة الصراع تفتح الباب لاختراع الجديد منها كالمحارب الذي لا يملّ، والحقيقة أن النظرية في علم الاجتماع عموماً تعد موطن إشكال فكيف إذا كانت ذات علاقة بالدين، نجد في أحد الكتب الحديثة عن النظرية الاجتماعية هذا النص: «يبدو أن كلمة «نظرية» نفسها تثير في بعض الأحيان الهلع في نفوس الناس، وهو أمر له ما يبرره. فالكثير من النظريات الاجتماعية الحديثة عصية على الفهم أو مبتذلة أو لا معنى لها. ولا يشعر القارئ بأنه يتعلم جديداً أو بأنه يتعلم شيئاً على الإطلاق. وهو بالتأكيد لا يشعر بالمتعة. والنظرية تحتاج حتى من المتخصصين من طلاب علم الاجتماع ومدرسيه إلى جهد مُضْن للحصول على فهم متواضع. وما أقل من يألفون النظرية أو يستخدمونها بطريقة مثمرة»[٢]، ثم في موطن آخر: «إن فهم النظرية مسألة تتعلق بتعلم التفكير نظرياً أكثر منها بتعلم النظريات ذاتها»[٣]، ولا شك أن فهم النظرية على هذا الوجه هو أفضل من فهمها على أنها مفهوم يعبر عن حقائق، على أن المعنى الأخير هو الأبرز في الكتابات المتغربة، حيث يحيل أحدهم في مسألةٍ ما إلى نظرية من نظريات العلم وكأنه يحيل إلى حقيقة قطعية، بينما هي صورة من صور التفكير لهذا الباحث أو ذاك.

ونجد اعترافاً طريفاً لأحد المشتغلين بعلم الاجتماع «أحمد خضر» بعد أن قضى أكثر من ثلاثين سنة في ميدان علم الاجتماع ثم تنبه لبعض المزالق التغريبية ونبّه منها، حيث ذكر أنهم في أثناء دراساتهم العليا بُيّن لهم أهمية النظرية، فهي المدخل إلى العلم وإلى البحوث وإلى النشاط الاجتماعي، والنظرية بالنسبة لعالم

---

(١) انظر: الدين في المجتمع العربي ص١٢٨ ـ ١٢٩ من بحث: محمد شقرون (الظاهرة الدينية كموضوع للدراسة..).

(٢) النظرية الاجتماعية..، إيان كريب ص٢١.

(٣) المرجع السابق ص٢٤.

الاجتماع كالدين بالنسبة للجمهور، وتحذيرهم من النظر الذي يعتمد فيه الباحث على مبادئ عقيدته أو دينه، فإن النظرية غير النظر، فالنظرية ترتبط بالعلم بينما النظر يرتبط بأنساق مسبقة، والعقيدة والدين شيء من ذلك. ولكنه بعد عمر طويل اكتشف أزمة العلم وأزمة نظرياته ولا سيّما إذا تعلق الأمر بالدين ـ سبق ذكر اعترافاتهم حول أزمة العلم ـ فأصبحت النظرية أداة تشويش[١]، بعد أن كان المؤمل منها أن تكون أداة كشف وتفسير وفهم. وهذا الاعتراف نجده حتى مع من حافظ على موقفه التغريبي، وهذا أحدهم يقول: «ومن البديهي أن يكون للنظريات حظ وافر في علم الاجتماع، كما في سائر العلوم، ولكن كثرتها في الموضوع الواحد مما تعافه النفوس، ويجعل الدرس صعباً بعيد المنال، وإذا كان لنا رأي خاص نبديه، فهو بتقسيم النظريات إلى علمية وفلسفية»[٢]، مع أن تقسيمه لترتيب كثرتها فقط، وإلا فإن النظرية إذا تعددت في باب واحد كما هو الشأن في كتاب صاحب النص السابق؛ فلا تكون معبرة عن حقيقة بقدر ما هي طرق للتفكير، وطرق التفكير تكثر بتعدد المفكرين، بل إن المفكر الواحد يتغير رأيه في اليوم والليلة، فكيف تُجعل طرق التفكير هي الحقائق ذاتها؛ لأننا نصبح أمام أكثر من حقيقة وهذا ما يهرب منه العلم، إنه لا يريد تضارب الحقائق وإنما يريد الوصول إلى حقيقة واحدة، وهذه هي أزمة علم الاجتماع في ما يتعلق بالدين، بل ربما في بقية فروعه.

المتغربون وعلاقتهم بالمدارس الاجتماعية العلمانية:

نشأ علم الاجتماع داخل أوروبا في أوضاع مأزومة، وارتبط غالباً بعلاقة سلبية مع الدين، وقد امتطته بعض التيارات المتطرفة في الإلحاد، ووجّهت العلم نحو إحداث قطيعة مع الدين، وقد سمحت الفراغات الموجودة في العلم مع صورة الدين المعروفة لديهم في إنتاج نظريات حول الدين أو مناهج وقواعد لدراسته ذات شأن نقدي وتدميري للدين، لدرجة أنه أصبح مع أغلب مدارسه يحمل رسالة قلبها النابض هو نقد الدين. ومما ساعدهم على ذلك ما يعرفونه من دين سائد في مجتمعاتهم، وهو دين إما مبدل أو مخترع؛ أي: أنه انحراف بشري بالدين أو ما جمعوه عن الأديان البدائية والوثنية في بيئات معزولة، فإذا كان من

(١) انظر: علماء الاجتماع وموقفهم من الإسلام، أحمد خضر ص١١٧ ـ ١١٨..
(٢) نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، شلحت ص٤٢.

تحريف البشر وابتداعم؛ فهو يقبل الدراسة والتحليل والنقد، إلا أن أغلب مدارس الاجتماع لا تعترف أصلاً بوجود دين، وبعض المدارس تفهم أثر الدين الإيجابي على أن ذلك ـ عندهم ـ في حدود كونه إبداعاً بشرياً لا صلة له بحقيقة موضوعية جاء بها الوحي من رب العالمين.

وقد أخذ بهذه النظرة جمهرة من المتغربين داخل البلاد الإسلامية دون تفريق بين دين ودين، وكأن الرؤية الغربية الحديثة المتمثلة في العلوم الاجتماعية حول الدين هي رؤية كونية وقطعية، فمنهم من اكتفى بعرضها كما هي على أنها هي علم الاجتماع، على ما في ذلك السكوت من مغزى، ويكفي أنها تُسمى علماً، ومنهم من تبناها كرؤية بديلة عن الفهم التقليدي ـ كما يقولون ـ عن الدين. وتشعر بغياب وجود مفهوم واضح عن الدين عندهم، فلا يملكون رؤية ولا موقفاً في أثناء دراستهم ثم تدريسهم لعلم الاجتماع الديني، أو للمسائل الدينية الموجودة فيه، وكأنهم ليسوا أصحاب دين الحق والرسالة الخاتمة، وهذا ما حرصت على تبيانه من البداية، أن دراستهم للدين ـ بما أنه دين مبُدل أو مخترع ـ فيها الحق والباطل، إلا أن غاياتهم المتمثلة في إقصاء الدين عموماً تفسد ذلك المشروع العلمي.

لقد انتقلت المدارس الاجتماعية الغربية إلينا عبر مراحل بعد أن فُتحت أقسام علم الاجتماع، وكان ذلك في ظرف تاريخي عسير جعل العلم يمتزج بإشكالات ذاك التاريخ، وأوجد حالة من التقليد المزعج للمدارس الغربية بما فيها تلك التي حولها نقد شديد في الغرب كنظرية «التطور»، أو تعصب مجموعة أخرى لتفسير أحادي وكأنه الحق المطلق، مثل تبني النموذج «الصراعي الماركسي» ورفض غيره، أو نقل سخافات انتهت إليها النظريات حول أصول الظواهر الاجتماعية رغم اعتراف بعض منتجيها بفشلهم[١].

بدأ الأمر مع «التطورية» التي ناقشها المبحث الأول من هذا الفصل، ثم تحولت الدراسات نحو «الوظيفية» الدوركايمية، وظلت هذه المدرسة «مسيطرة على توجيه سير الدراسات الاجتماعية في معظم جامعات العالم الإسلامي. وظهرت قناعة ثابتة بأن هذه المدرسة هي الشكل النهائي الذي انتهى إليه علم

---

(١) انظر: منهج البحث الاجتماعي. . .، أمزيان ص١٧٧ ـ ١٧٩.

الاجتماع ليحقق درجة عالية من الموضوعية العلمية»[١]، وفي هذا يقول «د. عبد العزيز عزت»: «إننا لسنا الآن في العهد الديني ولا في العهد الميتافيزيقي، وإنما في العهد الوضعي؛ أي: العلم والتجربة، وهو العهد الذي عاش فيه دوركايم وأراد بسببه أن يصبح علم الاجتماع بنزعة واقعية»[٢]. ومع بدايات السبعينيات ظهر اتجاه معارض للوظيفية «يركز على نموذج الصراع وتبني النظرية الماركسية، وبذلك سيعكس التراث الاجتماعي في بلادنا ذلك الصراع الآيدلوجي الذي دار بين الاتجاهين، وأصبح علم الاجتماع موزعاً بين اتجاهين: الاتجاه الوظيفي والاتجاه الماركسي»[٣]، وظهرت الدعوة إلى قيام «مدرسة ماركسية» مع الترجمات لكتب ماركسية في حقل علم الاجتماع تريد أن تنافس «الوظيفية» السائدة إلى نهاية الستينات.

ولما كانت الأنماط الثلاثة السابقة: «التطويرية ـ الوظيفية ـ الماركسية» موغلة في التقليد، لدرجة اهتمامها بنفس المسائل التي انشغل بها علم الاجتماع الغربي بما يلائم بيئته، فيُدرس الانتحار لأن «دوركايم» اهتم به، مع أنه وإن كان ظاهرة في المجتمع الصناعي فليس ظاهرة في مجتمعاتنا، ويدرس الصراع الطبقي لأن «الماركسية» اهتمت به، مع أنه لا يوجد ما يناسب تطبيقاته في مجتمعاتنا، عندها ظهر البحث عن بديل. ومع التحولات التي شهدها المجتمع العربي بعد انحلال الاستعمار؛ ظهرت الدعوات القومية، عندها برز البديل القومي في الدعوة إلى علم اجتماع عربي[٤]، ولكن مع غياب إطار لهذا العلم وبسبب كون الكثير في تلك المرحلة ممن تأثر بالفكر الماركسي؛ فقد جُعل هذا الإطار أو الرؤية أو العقيدة الموجهة هي الماركسية عند بعضهم[٥]، وتأخر البديل الحقيقي حتى جاء ميلاد مشروع التأصيل الإسلامي للعلوم أو تقريبها من مجال التداول الإسلامي[٦].

---

(١) المرجع السابق ص١٨١.
(٢) عن المرجع السابق ص١٨٣.
(٣) انظر: المرجع السابق ص١٨٣ ـ ١٨٤.
(٤) انظر: نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة، مجموعة من الباحثين.
(٥) انظر: منهج البحث الاجتماعي. . ، أمزيان ص٢٢٢.
(٦) من المراجع المهمة: التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية. . ، د. إبراهيم رجب، ومنهج البحث الاجتماعي. . ، محمد أمزيان.

علم الاجتماع الديني:

بالرغم من اهتمام علم الاجتماع بموضوع «الدين» في أكثر من موضوع؛ إلا أنه في النصف الأول من القرن العشرين (١٤هـ)[١] استقل قسم منه بدراسة الدين هو «علم الاجتماع الديني»، ويصفه أحد الاجتماعيين بأنه: «الدراسة العلمية للدين وتطوره»[٢]، ويرى بأنه: «قدم التفسير الكامل للوقائع الدينية، فهو يدرس الدين من خلال الظواهر الدينية وهي: العقائد والطقوس، ويدرسه من خلال الوظيفة الاجتماعية وهي: التي تخضع الفرد لقواعد لن يخضع لها لو ترك إلى نفسه»[٣]. وهو يختلف عن «علم اللاهوت» ومستقل عنه بأنه يعتمد أساساً على الحقائق؛ بينما اللاهوت يهتم بوضع القواعد[٤]، والخط الفاصل بحسب أصحاب علم الاجتماع الديني هو الموضوعية[٥]، فيحدد بحثه فيها، ويرفض ما وراء المادة، أو دراسة الدين من خلال العاطفة الدينية[٦]، ولذا يبتعد هذا العلم عن الأحكام المعيارية؛ لأن دراسة الحقيقة، ومنها الحقيقة الدينية يتطلب الحيادية والموضوعية[٧].

وقد دخلت كثير من النظريات الاجتماعية حول الدين إلى بلاد المسلمين، إلا أن أقدم كتاب مستقل ـ فيما يظهر ـ حول علم الاجتماع الديني هو كتاب «روجيه باستيد» بترجمة د. محمود قاسم سنة (١٩٥١م)[٨]، ثم جاء كتاب «محمد أحمد بيومي» «علم الاجتماع الديني»[٩] ليوجه الدراسات في هذا الباب، ثم انطلقت بعد ذلك الكتابة في هذا الميدان الخاص. فأصبح تناول الاجتماعيين

---

(١) انظر: علم الاجتماع الديني، د. إحسان الحسن ص١٣.
(٢) الدين والمجتمع. دراسة في علم الاجتماع الديني، د. حسين رشوان ص٧٣، وانظر: نشأة الدين، د. علي النشار ص١٥.
(٣) الدين والمجتمع. دراسة في علم الاجتماع الديني، د. رشوان ص٧٥، بتصرف يسير قصد الترتيب.
(٤) انظر: المرجع السابق ص٦٢.
(٥) انظر: المرجع السابق ص٦٤.
(٦) انظر: المرجع السابق ص٧٣
(٧) انظر: المرجع السابق ص٧٦، وانظر: علم الاجتماع الديني، إحسان ص١٣.
(٨) انظر: المرجع السابق، رشوان، ص «ب».
(٩) انظر حوله: علماء الاجتماع وموقفهم من الإسلام، أحمد خضر ص٢٢٢ وما بعدها.

العرب للدين إما من خلال علم الاجتماع عموماً أو من خلال القسم المتخصص به وهو علم الاجتماع الديني، وكلٌ يدرس الدين بحسب المذهب الغربي الذي اتبعه. وإذا تأكد لنا وجود أزمة تحيط بعلم الاجتماع عموماً ـ كما هي اعترافاتهم ـ فكيف هو الحال مع قسم جديد منه ولا سيّما في ظل ملابسات العلاقة السلبية مع الدين في إطاره الغربي؟ إنها تكون أزمة مضاعفة، ورغم فرح أي مثقف بوجود دراسة علمية للأديان المبدلة أو المخترعة تساعد البشرية في النجاة والبحث عن الحق؛ إلا أن ذلك الفرح سرعان ما ينقشع إذا علم حال هذه العلمية، والإطار الذي تتحرك فيه، والأهداف التي تتوخاها، ولا سيّما في تحويلها الموضوعية إلى أداة هدم لكل دين بما في ذلك دين الحق بحجة اشتراكه مع غيره من الأديان في عدم خضوعه للمعايير الموضوعية.

ويعتمدون في ذلك على مدخل غير مناسب، وهو أن دراستهم للدين يفرق فيه بين جوهر الدين وبين جانبه الاجتماعي، فيدرسونه كظاهرة اجتماعية تخضع للتحليل الاجتماعي، ومن ذلك ما نجده في الندوة المشهورة التي جمعت أبرز المتخصصين في علم الاجتماع ممن يغلب عليهم التغرب، ومما ذكروه حرص اللجنة التحضيرية على «إبراز الفرق بين الدين كعقيدة وإيمان يسمو على مستوى القداسة والمطلق، وبين الوعي الديني بمستوياته الوجدانية والمعرفية والأيدلوجية... بكل ما هو ذو علاقة بفهم البشر، ووعيهم وممارساتهم وتعاملهم مع الدين، وليس بما هو مطلق وثابت ومقدس في الدين»[١]، وهي امتداد لفكرة «ماكس فيبر»، وحسب قول «غانم» هنا: «يبدأ ماكس فيبر بحثه في علم اجتماع الدين بالقول: «نحن هنا لا شأن لنا على الإطلاق في «جوهر» الدين، وإنما تهمنا شروط فعل جماعي من نوع محدد وتأثيره». وهو لا يقصد بذلك الابتعاد عن الأحكام التقويمية للأديان فحسب ـ ومنها الدفاعية والهجومية ـ بل يعني أيضاً إقصاء دراسة محتواها عن اهتمام علم الاجتماع..»[٢]. ومما يفسد على أصحاب الدعوى السابقة صعوبة تحقق تلك المقولة ولا سيّما من قبل

---

(١) الدين في المجتمع العربي ص١٠ ـ ١١

(٢) المرجع السابق ببحث عنوانه: (من الأسطورة إلى الدين) ص٨٣، وانظر: (الدين والصراع الاجتماعي) لحمود العودي، المرجع السابق ص١٨٩.

المجموعة المُعِدة «للندوة» التي يغلب عليها التوجه الماركسي تمذهباً وتأثراً. وإذا سلمنا جدلاً بمقولتهم أن اللاهوتي لا يستطيع دراسة الدين بسبب تعاطفه مع هذا الدين ونبذه لذاك؛ فإن عدم الاستطاعة تكون أشد وضوحاً مع الماركسي صاحب المنطلقات الثابتة حول الدين أو حتى من هو دونه من المتغربين الكارهين لسيادة الحياة الدينية.

بعد التفريق بين جوهر الدين والجانب الاجتماعي منه، فإنهم يطلقون على الاجتماعي مصطلح «الظاهرة الاجتماعية»، حيث «أصبحت النظرة إلى الدين ليس على أساس صِدْقه أو زيفه، وإنما على أساس أنه ظاهرة اجتماعية. والظاهرة الدينية هي ظاهرة اجتماعية أولاً بسبب وجودها على نمط واحد لدى جميع أفراد المجتمع...، ولأن الظواهر الدينية أساطير كانت أم طقوساً، تقوم بذاتها على نحو ما، كحقيقة نسيج وحدها بصرف النظر عن الأفراد الذين يعتنقونها...، وأخيراً بسبب ما تتصف به قوة القهر؛ فهي تفرض نفسها على المؤمن الذي يخضع لها ويطيعها...»[١]. والأساطير هنا تقابل المعتقدات، والطقوس تقابل العبادات والشرائع في الدين.

وعندما يوجد من المفكرين من ينبه إلى إشكالية المصطلح مثل «رشدي فكار» الذي يرى بأنه من الخطأ تصور الدين كظاهرة اجتماعية وتعميم ذلك على كل الأديان؛ فإنه إن كانت بعض المعتقدات كالوضعية ذات تعبير اجتماعي، فإن الدين السماوي هو من وحي الرب سبحانه عبر رسله وأنبيائه سواء بدّله أهله كاليهودية والنصرانية أو حفظه الرب سبحانه وهو الدين الحق دين الإسلام، فالخوض في دراسة جوهر الأديان وأصلها من باب المجازفة الفكرية باسم معرفة نسبية قاصرة لا أكثر ولا أقل، إن مثل هذا الاعتراض لا يتقبله بعض المختصين في علم الاجتماع، بحجة صلاحيته لعالم لاهوت لا لعالم اجتماع[٢]. والناقد هنا يحيلنا إلى علم وكأنه يحيل إلى علم فيزيائي أو رياضي بحقائق يقبلها

---

(١) الدين والمجتمع، د. حسين رشوان ص٧٤ ـ ٧٥ بتصرف يسير للاختصار، وانظر: قضايا علم الأخلاق، د. قباري إسماعيل ص٥٢.

(٢) انظر كلام «رشدي فكار» والاعتراض عليه من قبل «حيدر إبراهيم» (الأسس الاجتماعية للظاهرة الدينية..) ضمن كتاب: الدين في المجتمع العربي ص٣٨ ـ ٣٩.

الجميع، بينما هو يحيل إلى علم يمرّ بأزمة، وتتهاوى نظرياته مع المدارس المتناقضة ولا سيّما فيما يتعلق بالدين.

والأقرب أن هؤلاء في دعوتهم «إلى تطبيق المناهج الحديثة في دراسة الدين باعتباره ظاهرة اجتماعية» هو من منطلق التقليد لما هو جار في علم الاجتماع الوضعي، على أن الخلفيات الموجهة لهذه الدعوة متباينة، فالبعض انساق خلف هذه المقولات بدافع التقليد والرغبة في العلمية والموضوعية من غير وعي بمدى الخطورة التي تؤدي إليها هذه الدراسة من هدم المقومات والمقدسات الدينية، بينما نجد آخرين أصحاب خلفية أيدلوجية ظاهرة للهدم وبحقد على الإسلام[1]. وليس الحديث الآن مع أصحاب الدعوى الهدمية، فإنهم يفرحون بأي مصطلح غامض يساعدهم في تحقيق مآربهم؛ وإنما الحديث مع القسم الأول المقلد والحريص على الموضوعية والعلمية، فيقال لهم بأن الظاهرة الدينية وإن كانت في بعض صورها ذات شكل اجتماعي فإن هذا لا يجعلنا نقبل الفكرة على عمومها؛ لأن ذلك سيقودنا بالضرورة إلى مفاهيم إلحادية؛ لأن المصطلح ظهر مع مجموعة مؤسسين كـ«دوركايم» وغيره ممن لا يقر بالأصل الإلهي للدين، ولهذا فهو يدرسها كظاهرة اجتماعية دون إشكال، أما مع من يُسلّم بوجود أصل إلهي للدين فيختلف موقفه تماماً؛ لأنه يجد للدين أصلاً إلهياً ويجد له في الوقت نفسه تمثيلاً اجتماعياً[2]، فتحفظ المفكرين الإسلاميين على مصطلح «الظاهرة الاجتماعية للدين» ليس وقوفاً في وجه المعرفة العلمية للدين بقدر ما هو إزالة الجانب الأيدلوجي الذي فيها، الذي يستثمره خصوم الدين للطعن في الدين.

مر بنا فيما سبق إشكالية تغرّب علم الاجتماع عموماً وما يخص الجانب الديني منه خصوصاً، وهو تغرب يعترف به حتى أصحاب الخيار العلماني، وأثر ذلك التغرب في استبعاد مصدر الوحي في دراسة الدين وأثره في جعل المكتبة الغربية هي القالب لدراسة الدين بالرغم من اعتراف الغربيين بأزمة حقيقية في ميدان العلوم الاجتماعية. ومرّ بنا اهتمام العلم بالدين، ونشأة قسم خاص منه يهتم بالدين، مع مشكلة الإطار العلماني والفيورباخي الموجه لهذه الاهتمامات،

---

(١) انظر: منهج البحث الاجتماعي...، أمزيان ص١٩٢.

(٢) انظر: المرجع السابق، أمزيان ص١٩٦ ـ ١٩٧.

ورأينا مشكلة تحويل الدين إلى «ظاهرة اجتماعية» حتى يمكن بزعمهم دراسته دراسة علمية، فضلاً عن دعوى جديدة يرفعونها تحت لافتة التفريق بين جوهر الدين والواقع الاجتماعي له. تُوصلنا هذه العناصر إلى مشكلة المشاكل وهي تأثر التغريبيين بتلك النظريات الفلسفية لا العلمية في ميدان علم الاجتماع، وسعيهم لإقناع مجتمعاتهم بصحة ما تأثروا به. وهذا البعد الخطير أتناوله الآن بالتحليل النقدي، وأجعل ذلك في **ثلاث فقرات** هي:

١ ـ الدين منتج اجتماعي.

٢ ـ أصل الدين.

٣ ـ وظيفة الدين.

توضح الفقرة **الأولى** عدم اعترافهم بوجود مصدر غيبي إلهي للدين، الدين عندهم شيء واحد، هو نابع من المجتمع، ولا فرق في ذلك بين دين وآخر، والفقرة **الثانية** تبين كيف أوغلوا في تقليد مفكرين غربيين حول أصل الدين، والمراحل التي أعقبت ذلك، والفقرة **الثالثة** حول تحولهم من البحث عن أصل الدين بعد أن عجز قدواتهم في الغرب للوصول إلى حقيقة موضوعية حول أصله، فانصرفوا إلى الاهتمام بوظائفه، ومن هنا برز الدور الوظيفي للدين، والغالب أن أهل التغريب ينتظرون إعلان الغرب عن تجاوزهم للمجال الوظيفي بعد إعلان الفشل في دراسته إلى مجال آخر، ويستمر التقليد والتغرب.

١ ـ مقولة «الدين منتج اجتماعي»:

توجد مُسلَّمَة توجه البحث الاجتماعي في الغرب تقول: بأن الدين أنتجه البشر، ولا علاقة له بمصدر إلهي. ورغم وجود علماء اجتماع نصارى أو يهود يرفضون مثل هذه المسلمة إلا أن الغلبة في دوائر البحث الاجتماعي هي للملحدين والعلمانيين منهم، وقد وجد هؤلاء في انحرافات النصرانية واليهودية ما يشجعهم على إبراز مسلمتهم دون معارضة حقيقية توقفهم أو تخفف من اندفاعهم. وقد ترسخت هذه المسلمة بسبب إلحاد المؤسسين، فهم جعلوا خيارهم الديني الإلحاد، وعندما نقول: ملحدين فنحن لا نسب أحدهم وإنما نطرح ما يفتخرون به ويدافعون عنه، فـ«كونت» و«ماركس» و«بوخنر» و«دوركايم» وغيرهم من المؤسسين أو المؤثرين في العلم أصحاب خيار إلحادي لا يخفونه

عن أي أحد، ومن السهولة مع مثل هؤلاء أن تكون مقولة «الدين إنتاج بشري» مقولة مسلمة، سواء صرح بها الباحث أم كانت موجهة لبحثه دون تصريح.

وقد يوجد مجموعة تقرّ بوجود الرب سبحانه، ويطلق عليهم داخل إطار الفكر الغربي الحديث بالمؤمنين ليقابلوا فقط الملحدين، وإلا فحتى هؤلاء لا يقرون بالنبوات ومن ثم لا يقرون بالدين، نعم يقرون بوجود الخالق سبحانه ولكن لا يعترفون بالدين، ومن اعترف به فيراه محاولة بشرية للاتصال الروحي بالرب سبحانه، فيكون في النهاية إبداعاً بشرياً.

ويعترض أهل الدين عموماً كل من جهته بأن الدين هبة من الله تعالى وليس إبداعاً بشرياً، وللمسلم جواب أخص، فهو يرى بأن الدين في الأساس من الله سبحانه، وأن الدين الحق هو أول ما وجد مع آدم ﷺ وذريته، ثم وقع الانحراف عن الدين الحق بعد قرون، حيث بدأ البشر ينتجون انحرافاتهم الدينية ويطلقون عليها وصف الدين، إلا أن تلك الانحرافات نوعان: نوع هو تبديل لدين قائم مثل ما حدث في اليهودية والنصرانية، فأصله وحي وحق ثم حرَّفه أهله بالزيادة والنقصان أو التغيير، وهذا هو الدين المبدل، وهناك نوع آخر ظهر في بيئات لم تصلها الرسالات السماوية ممن يطلق عليهم أهل الفترة، ولكن فطرتهم تحثهم على التدين؛ لأن كل إنسان يولد على الفطرة؛ أي: على الإسلام؛ أي: أن الإنسان يولد متديناً ويبحث عن دين ولكنه يقع في شَرَك حدوده البشرية وفي شرك الشيطان، فيخترعون دينهم، وهؤلاء المخترعون وُجدوا في البيئات القديمة، كما أنهم وجدوا في العصر الحديث مع بعض المنكرين للدين السماوي ممن لا يدخلون في أهل الفترة، مثل اختراع «كونت» ديانة الإنسانية وهو داعية مشروع علم الاجتماع في أوروبا، فهذا هو الدين المخترع.

فإذا بحثنا عن المنتج البشري من الدين وجدناه في التبديل والتحريف، إلا أنه ليس ديناً مستقلاً؛ بل له أصله الصحيح المرتبط بالوحي والنبوة، ووجدناه في الدين المخترع سواء نبع من «أهل الفترة» أو نبع من «أهل الإلحاد»، إلا أنه مع أهل الفترة أقرب إلى ملامسة الحاجة الفطرية عند الإنسان، ولكن للإنسان حدوده وللشيطان أثره، فيظهر ديناً يناسب إمكانات مخترعيه، وبظهور الإسلام الخاتم العالمي تنتهي الحاجة بالاختراع ويبطل التبديل والتحريف.

وعند افتراض حسن الظن ـ وهو مستبعد تماماً مع الملحدين ـ في الحرص

على العلمية في علم الاجتماع؛ فإن أخطر ما قاموا به هو **التعميم الخاطئ**؛ أي: الانتقال من الدين المخترع إلى قاعدة أن الدين منتج اجتماعي. لا شك أن الحصول على نتائج عامة هو حلم كل عالم وهي حقيقة كل علم، ولكن في الوقت نفسه أكثر العمليات العلمية صعوبة وأكثرها مزالق، وهي قنطرة أهل الأهواء حيث يجدون فيها فرصة لتسريب رغباتهم سواء شعروا بذلك أم لم يشعروا. إن الانتقال من الجزئي إلى العام عملية خطرة تساعد على الانزلاق حتى مع حسن النية وأخذ الاحتياطات، فكيف إذا كان الأصل سوء النية والتفريط في الاحتياطات. ومثل هذه التعميمات هي التي دفعت بالمتأخرين من علماء الاجتماع إلى إعلان أزمته، وهو ما لم يحدث في العلوم الرياضية والطبيعية التي تحوي تعميمات صحيحة لا إشكال حولها، ثم تصبح تلك التعميمات قاعدة للتفريعات.

القاعدة الإسلامية تقلب الموضوع وتقول: إن الدين في الأصل من الله سبحانه، والدين الحق هو الأصل، وهو الأول في الوجود، ولا يمكن أن يكون مصدره البشر، فالدين الحق قد أوجده الله سبحانه في فطرة كل مولود، كما أوجده سبحانه عبر أنبيائه ورسله، ثم بدأ الانحراف فيه وعنه، وهذا الأصل بالنسبة للمسلم دليله واضح في الكتاب والسنة، ولذا كان الواجب على المسلمين في أثناء إدخالهم علم الاجتماع أن يتركوا مسلماته العلمانية ويستبدلوها بمسلمتهم، فإن لم يقبل غيرنا بحجة اعتمادها على النقل فهي حجة لا يسلم لأهلها بها؛ لأن النقل بحسب ما أثبت في الفصل السابق يحوي على الدليل الخبري والعقلي والحسي، ولا نقبل تعميمهم وإن قبلنا ببعض الجزئيات، ففرق بين القول بأن هناك أدياناً ثبت من خلال التحليل التاريخي أو التحليل العقلي أو التحليل العلمي أنها من إنتاج بشري، وبين القول بأن الدين منتج بشري.

لم تأخذ طائفة المغتربين بمثل هذه الاحترازات وغيرها، بل انطلقوا من تلك المسلمة دون مناقشة، وهم في الغالب يتكلمون عن تلك الأصول، ثم يدرجون الإسلام ضمناً دون قدح في الإسلام، ومنهم مجموعة مهمة ولا سيّما من تأثر منهم بالوضعية أو الماركسية، يجعلون تلك المسلمات العلمانية أداة لنقد الدين والدعوة إلى التخلص منه، وقد نجح هؤلاء في جعل علم الاجتماع يولد

في بيئتنا الإسلامية مشوهاً، وذا علاقة متوترة مع الدين رغم تلك الجهود التي يبذلها مجموعة أخرى لتصحيح الوضع.

فسلّموا بمقولة أن الدين منتج بشري والأصل عكس ذلك، وسلّموا أو استسلموا للأبعاد الأيدلوجية المرتبطة بالمقولة من جهة إخضاع كل دين لذاك الأصل، وانتشرت مقولات: «تاريخية الدين» و«تاريخية النص الديني» و«تاريخية العقائد والشرائع».

والعجيب أنهم يقفون موقفاً لطيفاً مع الأديان الوضعية وموقفاً نقدياً مع الدين السماوي، ويصرون بأن من مهامهم إنزال الدين من عليائه إلى الواقع البشري، بحيث يكون متساوياً مع الأديان الوضعية.

وكان الأصل في علم الاجتماع في أثناء نشأته داخل المجتمع المسلم أن يسلك طُرقاً مغايرة، ويعكسوا المقولة، فعندنا الخبر الصادق عن الحقيقة، وهم لا يملكون سوى وهم التعميم من جزئيات لا يصح أن تكون أرضية للتعميم، وأن يُدرَك بأن مقولة الإنتاج البشري سواء في الأديان المبدلة أو الوضعية المخترعة هي ما جاء الرسل ﷺ من أجل إزالتها، وهم من أخبرنا بأنها انحراف بشري لا حقيقة لها، لذا كان واجب علم الاجتماع في بلاد المسلمين أن يواصل تلك المهمة، فينقد الأديان الوضعية والمبدلة للوصول إلى الدين الحق، وليس اتخاذها مطية لإنكار الدين الحق، لقد كان علماء الاجتماع الغربيون يذهبون إلى أقوام بدائيين في أمريكا وأفريقيا وأستراليا ليدرسوا دياناتهم الغريبة، ويخرجوا منها بنتائج يريدون تعميمها على كل الدين، وهم مع ذلك لم يسعوا إلى إزالة هذا الوهم عند هؤلاء البدائيين، وإنما تركوهم في ضلالهم كعينة نادرة من المهم المحافظة عليها لتكون مصدر دراسات علماء الاجتماع والأنثربولوجيا.

لا شك أن المُسلَّمات التي ينطلق منها عالم الاجتماع تؤثر على بقية عمله، فإذا كانت المسلمة أن الدين مُنتَج بشري فلن يكون هناك حرص على نصح أهله بتركه إلى دين آخر. بخلاف عالم الاجتماع المسلم، فهو ينطلق من مسلمة أن الدين الحق موجود، وأنه نعمة الله على خلقه، وأن مهمة كل مسلم ـ كل بحسب موقعه ـ دعوة الناس إليه وإزالة العوائق التي تصرف الناس عنه أو تسد طريقهم إليه.

قد يسلم الباحث بوجود أدوات معرفية جيدة في تحليل «الدين المبدل أو

الدين الوضعي»، فالمنهج التاريخي والمنهج المقارن فضلاً عن علم النفس والاجتماع قد أوجدت أدوات في دراسة الدين المنحرف؛ أي: كدين مبدل أو وضعي، وهي مما يمكن الاستفادة منه بعد تخليصها من المسلمات التي انطلقت منها والأيدلوجيا التي تغذيها والغايات التي وضعت لأجلها، وهي عملية شاقة تركها الجيل المتغرب من الاجتماعيين واستسلموا للتقليد والتبعية، وهذا الأمر هو مشروع أهل التأصيل الإسلامي ومن سار على مسارهم.

يذكر «أحمد خضر» ـ وهو من خَبِرَ علم الاجتماع لأكثر من ثلاثين سنة ـ ملخص «النظرية الاجتماعية حول الدين» عند علماء الاجتماع الغربيين بقوله: «فيما يتعلق بالحقيقة الدينية نفسها، تقر النظرية العامة في علم الاجتماع ضمنياً بالإلحاد»، فهم يقرون «بأن نظريات العلم التقليدية عن الدين إلحادية وتجاهر بالعداء للدين، كما يقرون أيضاً بأن نظرياتهم الحديثة وإن كانت غير معادية للدين فإنها إلحادية أيضاً... وفي الوقت الذي تدّعي فيه تلك النظرية التقليدية أن الأفكار الدينية زيف ووهم؛ فإن النظريات الحديثة تحاول تجنب مسألة حقيقة الدين، لكنها تغذي في الواقع هذه التحليلات التي تحقر أي رؤية جديدة للأفكار الدينية، وتنظر إليها على أنها غير حقيقية...»[1]، ثم نقل عن أحد علماء الاجتماع[2] قوله: «كيف يمكن أن نقول: إنّ هناك التقاء بين الدين وعلم الاجتماع على أساس ادعاء علماء الاجتماع بأن علمهم محايد ـ لا ـ يقول شيئاً من الدين أو ضده، في حين إن نظرياتهم تتضمن أحكاماً غير حيادية عن الدين... إن النظريات العامة لعلم الاجتماع وإن كانت تقر ضمنياً بالدين أو ببعض مظاهره على الأقل؛ فإنها تقر ضمنياً بالإلحاد أيضاً، لهذا لا نعجب إذا وجدنا أن هذه النظريات تلزم العلماء بالقول بأن كثيراً من الأمور الدينية طيبة بالرغم من أن أفكاره الأساسية غير حقيقية»، إلى أن قال: «من الصعب أن يقر الإنسان بطريقة حياة يعتقد أنه ليس هناك أسباب معقولة لعيشها. فإذا رأى أحدهم أن الدين أمر حقيقي؛ فإن ذلك مبرر كاف للتمسك به، وعليه أن يقنع الآخرين

---

(١) انظر: علماء الاجتماع وموقفهم من الإسلام، أحمد خضر ص١٨٧ ـ ١٧٩ بتصرف يسير للاختصار.

(٢) «بنتون جنسون».

به، وإذا ادعى آخر بأن الدين غير حقيقي؛ فلن يكون هناك مبرر للتمسك به..»[١]، ووصل «خضر» إلى نتائج خطيرة: النظريات القديمة والحديثة في علم الاجتماع عن الدين نظريات إلحادية، وأن رجال الاجتماع في بلادنا لا يكتبون عن الدين وعن الإسلام إلا في ضوء هذا المنظور الإلحادي، وأن الإسلام غائب عند الطرفين، وأن التحول الذي طرأ مع علم الاجتماع في الدفاع عن الدين في الغرب ومن تبعهم من العرب لا ترفع الدين على أنه وحي من الله، بل تتفق على إنكار المصدر العلوي للدين، وتنظر إلى الدين على أنه ضرورة نفسية واجتماعية ووهم لا بد منه[٢]، ثم ذكر نموذجاً لذلك عن عالمين غربيين من علماء الاجتماع تتكرر مقولاتهما ويظهر أثرهما على كثير ممن يكتب في علم الاجتماع حول الدين من العرب وهما: «بيتر بيرجر» و«روبرت بيلا»، فرغم اعترافهما بأهمية الدين، إلا أن الأول يرى في كتابه: «الظل المقدس» أن «الدين اختراع إنساني؛ لأن الناس في رأيه هم الذين ينتجون الدين، وهم الذين يعيدون إنتاجه»، ودعا إلى أهمية محافظة علم الاجتماع على «الإلحاد المنهجي»[٣]، ومثله «روبرت بيلا» حيث كان الدين عنده من صنع الإنسان[٤]، ومع موقفهما من الدين فإنهما بحسب كلام «أحمد خضر» «لا تكاد تخلو مقالة أو مقولة لرجال الاجتماع في بلادنا عن الدين إلا وأفكار هذين العالمين تسيطر عليهما..»[٥].

ونعود الآن إلى أمثلة تبين صورة هذا التغرب والتأثر بنظريات ذات محتوى أيدلوجي إلحادي، ومن بين الأمثلة على ذلك مشروع الدكتور «يوسف شلحت» الذي بدأه بكتاب عن علم الاجتماع الديني ثم أعقبه بتطبيقات على الإسلام مثل: «الأضاحي عند العرب» و«بنى المقدس عند العرب»، حيث نجد في كتابه التأصيلي عن علم الاجتماع الديني ما يؤكد الأساس الإلحادي والتعميم الاجتماعي بأن الدين منتج اجتماعي، فمترجم الكتاب «خليل أحمد» ـ وهو أكاديمي ـ بارز يعرض هذا البعد بإعجاب واضح، حيث يصف علم اجتماع

---

(١) انظر: علماء الاجتماع وموقفهم من الإسلام ص١٧٩ ـ ١٨٠ بتصرف يسير للاختصار.
(٢) انظر: المرجع السابق ص١٨٢.
(٣) انظر: المرجع السابق ص١٨٣ ـ ١٨٤.
(٤) انظر: المرجع السابق ص١٨٥ ـ ١٨٤.
(٥) المرجع السابق ص١٨٢.

الأديان في مقدمة الترجمة بأنه «يؤسس لنظرية جديدة في علم الاجتماع العام، قوامها وضع الدين في إطاره المرجعي الاجتماعي، بوصفه معرفة أنتجها الناس، لا وحياً ولا سراً يعصى على الدرس»، أما «المؤلف» فيرى أن علم الاجتماع لا ينكر الدين كما يظن البعض، وإنما يلتبس عليهم «أمران مختلفان لا صلة بينهما: القول بعدم وجود الديانة، والاعتقاد أنها ليست من أصل علوي. وعلم الاجتماع ينكر القول الأول على أصحابه، بل إنه يتمسك بالديانة ويجعل منها عقيدة الحياة الاجتماعية وبعض مرادفاتها. غير أنه يسعى في تفسير نشأتها وتطورها بطريقة علمية. . .»[1]، إلى أن قال عن بعض الأسئلة التي يدرسها علم الاجتماع: «ما الدين؟ وما الأسباب الدافعة إليه؟ وما أثره في الحياة الاجتماعية؟ وكيف تم ارتقاؤه؟» فيحاول «أن يجد جواباً عنها، بعد أن يترك جانباً كل اهتمام بما وراء الطبيعة، وستكون موضوع بحثنا في هذا الكتاب»[2].

فالطريقة العلمية تشترط ترك ما وراء الطبيعة، ويفسرها لنا مترجم الكتاب بصورة أوضح كما هي في مشروع «شلحت» بأنه يفترض «أن المجتمع هو الذي ينتج الظواهر الدينية ويستهلكها، بمعنى أنها ليست فوق الدراسة والتحليل والنقد، بل هي على غرار كل الظواهر المجتمعية الأخرى. . .»[3]، ويقول في موطن آخر: «وصفوة القول، مما تقدّم، أن العقائد الدينية هي من إنتاج مجتمعاتها عبر تغيرها وتطورها، وليست من إنتاج أفراد «رجال دين، أنبياء، رُسُل، سحرة، كهنة، عرّافون، . . . إلخ». فهؤلاء الأفراد الذين يحترفون المهنة الدينية المقدسة، هم من المجتمع، وهم يعبرون عن الجانب المقدس في الحياة الاجتماعية»[4]، ويقول شلحت: «العقيدة حدث اجتماعي، لأن مدارها على مسألة دينية وافق عليها المجتمع، وليست العقيدة من استنباطات رجال الدين، بل هي قد انتزعت من صميم المجتمع. .»[5]، ومثاله على ذلك عقيدة العصمة البابوية، وكأنها وغيرها من أمثلة الأديان المبدلة أو الوضعية الدليل القاطع على

(١) نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني. . ، د. يوسف شلحت ص٢٦.
(٢) انظر: المرجع السابق ص٢٧.
(٣) من مقدمة مترجم كتاب: نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني ص١٣.
(٤) المرجع السابق ص١٦.
(٥) المرجع السابق ص٧١.

صحة هذا التعميم، وقد برز التعميم في تحويل هذه المقولة كأساس يدرس من خلالها الإسلام.

بما أن الدين ـ عنده ـ منتج اجتماعي فلن يدرس الإسلام على أنه دين سماوي، بل يدرسه على أنه ظاهرة أفرزتها ظروف مكة والجزيرة العربية في مرحلة تاريخية معينة، وعندها يرجع شلحت في كتبه التطبيقية إلى العرب قبل الإسلام في العهد الجاهلي فيدرس تلك المرحلة، ويبين كيف أفرزت لنا الإسلام، حيث نجد في كتابه: «بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده» الربط بين كل عقيدة إسلامية وبين عقائد الجاهلية العربية، فيكون الإسلام ثورة ذاتية للمجتمع في جوانب أو تطور طبيعي اجتماعي في أخرى، وليس لذلك علاقة برسالة أو وحي، فالإسلام ما هو إلا ظاهرة اجتماعية أفرزها المجتمع العربي. وهو لا يكتفي بذلك، فإن هناك دراسات استشراقية تحاول ربط الإسلام بعقائد ديانات أخرى، وكأن الإسلام قد سرق تلك العقائد ونسبها إلى نبيه، فأضاف مثل هذه الدراسات إلى بحثه، وصور الإسلام بصورتين: إما أنه إنتاج لظروف العرب، أو أنه تأثر بديانات وعقائد أخرى. نأخذ مثالاً من كتابه يبين الأمرين: «ادعاء أن الدين من أثر البيئة ومن أثر الآخرين»، وهو ما أطلق عليه أسطورة المعراج في مبحث الأسطورة.

يغلب على كتب الاجتماع عند دراستها الدين أن تتحدث عن الأسطورة، والسحر، بحيث يجعلون منها أساس الدين وأهم عناصره، وغالباً ما يبدؤون بمرحلة السحر ثم الدين بحيث يكون الدين مرحلة متطورة من مراحل السحر، وكذا الأسطورة حيث تكون فاتحة الحديث عن الدين، ومن هنا تجد اشتهار الكتابة في الأساطير والسحر في الدراسات الاجتماعية.

يذكر «شلحت» أن كتب السيرة تمتلئ بالعناصر الخرافية، وضرب مثلاً على ذلك في مبحث الأسطورة بالمعراج، وأنه بحسب كتب السير كان على مطية مجنحة لها رأس امرأة[١]، وهو يركز على قضية رأس المرأة كدليل على أسطورة الحدث حتى يصل منه إلى أسطورية المعراج ومنه أسطورية العقائد، ومنه وهو الأهم أن الدين منتج اجتماعي يحتاج إلى الأسطورة.

---

(١) انظر: بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده، يوسف شلحت ص٩٠.

يقول «شلحت»: «ودون الدخول في تفاصيل هذا الإسراء والمعراج اللذين أثارا أدباً غزيراً، سنكتفي برصد الوقائع التي تندرج في أفق هذا العمل.

أولها المطية المجنحة ذات الرأس النسائي، التي عرج بها محمد إلى السماء: إنها صادرة عن العقلية الخرافية ذاتها التي أبدعت الغول واعتبرت الملائكة بنات الله»، هنا بحسب دجل المؤلف يظهر المعراج كأمر أنتجته العقلية الخرافية العربية التي جعلت الملائكة بنات الله، والربط هنا من خلال الرأس النسائي للمطية. ولكن هناك مصدر آخر بحسب دجله أيضاً لهذه الأسطورة، وهذا المصدر هو ما ورد عن الأنبياء في ديانات قديمة، وأن تأثيرها في الإسلام أكيد، كما ينقل عنه بوجود مؤثرات أخرى على المعراج الإسلامي مانوية وعرفانية، وعليه «فإن محمداً لم يقم بغير تكرار أسطورة كلاسيكية»[١].

صحيح أن العقلية الخرافية جعلت الملائكة بنات الله، ولكن العقلية المقلدة للإنتاج الغربي حذو النعل بالنعل حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلته هو الذي يجعل المفكر لا يفرق بين المختلفات، ويكتفي بوجود نوع من التشابه لا تقوم به حجة علمية، كمن يجعل وجود الحجر كوجود الإنسان بحجة اشتراكهما في مسمى الوجود، نعم وجد من كتب في التفسير وأضاف عجائب على قصة الإسراء والمعراج، ولكن ذلك لا يكون دليلاً على نفي الحق، حيث يفرق بين الحق وما التصق به من تحريف أو تبديل، كما أن الأكثر فساداً في هذه المنهجية ما جُبلت عليه العقلية الاستشراقية من البحث عن جذر تاريخي لكل مسألة إسلامية بحيث تُظهر الإسلام وكأنه ثوب مرقع من ديانات وفلسفات تحيط بجزيرة العرب، وجعل الإسلام صورة ملفقة قام بها الرسول ﷺ بالأخذ من هذه أو تلك، وسار على نهجهم مجموعة من الكتاب العرب المتغربين سير الأعمى.

ثم تُخرج هذه الأوهام المختلفة والعداء المستحكم في قالب علمي تحت مسمى علم الاجتماع الديني، بينما هي في حقيقتها اتباع لبحوث كتبت في أجواء

(١) المرجع السابق ص٩١، وقد بحثت في كتب التفسير التي تجمع الآثار كـ«الدر المنثور» للسيوطي، وكتب السيرة، وبعض الكتب المتخصصة مثل «الإسراء والمعراج وذكر أحاديثهما وتخريجها وبيان صحيحها من سقيمها» للألباني، وكتب الموضوعات مثل كتاب «الموضوعات» لابن الجوزي، وذلك عبر البحث الحاسوبي فلم أجد المطية المجنحة برأس أنثى، مع العلم أنه قد ظهرت كثير من الأكاذيب من خلال الوضع والكذب.

كارهة للإسلام، سواء كان ذلك ظاهراً أم خفياً، والذين كتبوا عن نشأة علم الاجتماع العربي قد تنبهوا بمن فيهم بعض المتغربين إلى أثر الاستعمار والاستشراق في توجيه علم الاجتماع وتوظيفه بما يخدم القوى الاستعمارية وخلفياته الدينية أو العلمانية، ويندرج فيها مثل هذه الأبحاث.

والخلاصة أن ما سبق يوضح لنا صورة مزرية من التبعية لبعض مسلَّمات علم الاجتماع، وهو مثال صريح إلى أقصى حدوده في خطورة مثل تلك المسلَّمات والنظريات إذا أخذت من قبل الحاقدين على الإسلام؛ حيث تصبح أداة لتشويه الدين الحق وجعله كالأديان المبدلة أو المخترعة، وإقامة النقد عليه.

لقد أضحت مقولة «الدين منتج اجتماعي أو ظاهرة اجتماعية» موجهة لقطاع غير قليل من المشتغلين في حقل علم الاجتماع، ويمكن رصدها بسهولة في الندوة التي جمعتهم لدراسة الدين وخرجت في كتاب: «الدين في المجتمع العربي»، حيث تجد التصريح في أغلب البحوث أو التلميح بأنهم يهتمون بدراسة الدين كظاهرة اجتماعية أو كمنتج اجتماعي.

يقول «عاطف غضيبات»: «فالدين، في هذه الدراسة، ينظر إليه كظاهرة اجتماعية موجهة نحو المقدس أو ما هو فوق الطبيعي، وينعكس ذلك على نسق من الاعتقادات والممارسات»[(١)]، أي: العقيدة والشريعة.

ويقول: «والمنهج السوسيولوجي المستخدم في هذه الدراسة يركز في معالجته للعلاقة بين الدين والتغير الاجتماعي في المجتمع العربي الإسلامي على واقع هذه العلاقة وليس على ما يجب أن تكون عليه. وبالتالي فهي تنظر إلى الدين على أساس أنه انبثاق من الواقع بأبعاده السياسية والاقتصادية والتاريخية..»[(٢)].

وفي نفس المسار تسير دراسة «علي الكنز» «الإسلام والهوية: ملاحظات للبحث»[(٣)]، وهو ـ أي: الدين ـ عند «محمد شقرون» «أحد الطرق التي تستجيب

(١) الدين في المجتمع العربي، بحث: (الدين والتغير الاجتماعي في المجتمع العربي الإسلامي: دراسة سوسيولوجية)، عاطف غضيبات ص١٤٠.
(٢) المرجع السابق ص١٤١.
(٣) في المرجع السابق ص٩١ مع أنه يعترف بفشلها في أثناء دراسة الصحوة الإسلامية.

بها الجماعات البشرية لحاجات التماثل وترتيب التجربة الجماعية..»، إنه يشهد تشكلاً في مواجهة تحدي الحداثة في العصر الحديث، إن تعددية المجتمعات الحديثة تنتج تعددية في أنماط الاعتقاد، وليس الدين لوحده هو طريقة مواجهة الحداثة بل هناك غيره، إلا أنه أهمها في المجتمعات العربية، وعلى الباحث الاجتماعي أن لا ينظر للدين وإنما ينظر للديني، البحث في الدين ترتبط به إشكاليات فلسفية ولاهوتية، أما الديني فهو الصورة التي يتجلى بها كسلوكيات وممارسات[١].

والدين عند «إدريس الحسن» هو صورة من الوعي، يقول: «فالدين في اعتقادنا، كجزء من إدراك الإنسان ما حوله، يكوّن جزءاً مهماً من سمات الوعي الأساسية في صورته الشاملة»، ولهذا يبقى الدين معنا ما بقي فينا الوعي «ولكنه يتشكل ويتداخل مع أشكال الوعي الأخرى والتنظيم الاجتماعي «رأسياً وأفقياً»، ويؤثر فيها ويتأثر بها تبعاً للظروف الاجتماعية والتاريخية التي يوجد فيها. وهو تماماً كأشكال الوعي الأخرى يعطي ويتقبل معاني متعددة ومختلفة دون أن يكون له حقيقة جوهرية واحدة ثابتة الصفات والأفعال...»[٢].

ونجد عند الدكتور «حسين رشوان» عرضاً لرأي «دوركايم» في الدين، ومن ذلك تأكيده على «أن الجماعة الاجتماعية هي المسؤول عن تكوين الدين والأخلاق، والتعبير عن ذلك رمزياً. فالدين خاص بجماعة معينة، وعندما تتغير هذه الجماعة يتغير الدين أيضاً»[٣]، ثم نجده في مكان آخر يتحدث فيه عن «علم الاجتماع الديني» فيقول: «ومعنى ذلك أن تعالج الظواهر الدينية كنظم اجتماعية لا من حيث مصدرها، ولكن من حيث أثرها في الحياة الاجتماعية..»، ثم تحدث عن بعض الافتراضات السوسيولوجية حول طبيعة الإنسان مما لها علاقة بالموضوع، ومنها تميز الإنسان بقدرته على استعمال الرموز وابتكارها، فلديه قدرة على إضفاء معاني على الأشياء والأصوات والكلمات والأفعال، مع أن هذه المعاني غير قائمة في تلك الأشياء، ثم يصل إلى أن «هناك كثيراً من

---

(١) انظر: الدين في المجتمع العربي، بحث: (الظاهرة الدينية كموضوع للدراسة...)، محمد شقرون ص١٣٤ ـ ١٣٦.

(٢) المرجع السابق، (الدين أيدلوجيا) ص٢٤٨.

(٣) الدين والمجتمع..، حسين رشوان ص٨٦.

الأنشطة التي لا يمكن أن تفسر إلا رمزياً. فالإله والجنة والنار والخلاص والشيطان والملائكة.. كلها معانٍ ومفاهيم دينية تأخذ شكل رموز معينة لدى من يؤمن بها. ويمكن القول كذلك: إن الحقائق الدينية التي أخذت شكل رسالات سماوية أو وحياً عن طريق رسل معينين، هذه الحقائق عبر عنها أو ترجمت باللغة الإنسانية، واللغة ما هي إلا رموز»[1]، ومع الفوضى التي تجدها في نصوص الكاتب؛ إلا أنها بمجموعها تكشف مدى خضوعه لمقولات دوركايم على وجه التحديد، وتسليمه بكون الدين منتجاً اجتماعياً يُعبر عنه البشر بالرموز.

نصل في النهاية إلى أزمة من أزمات المتغربين الاجتماعيين، فبسبب التقليد الأعمى والاغتراب الذي اعترف به كثير منهم، استسلموا لمقولة «الدين منتج اجتماعي»، وبدؤوا يدرسون الإسلام من خلالها، ولم ينتبه هؤلاء المتغربون أن هذه المقولة ارتبطت بموقف المؤسسين الملحدين للعلم من «كونت» و«ماركس» و«دوركايم» وغيرهم، فهي مقولة ليس لها علاقة بالعلم؛ وإنما لها علاقة بأيدلوجية العلماء المؤسسين للعلم، وحتى لو صحت في صور من صور الدين، فإن غلط المتغربين عدم تفريقهم بين الدين الحق وبين الدين المبدل أو المخترع، وهذا الخلط لا علاقة له بالعلم؛ وإنما له علاقة بجهل المتغربين أو بأيدلوجيتهم القائمة على النفور من الدين.

٢ ـ أصل الدين:

تبعاً للمسلَّمة السابقة «الدين منتج اجتماعي» بدأ علم الاجتماع يبحث عن أصله، كيف نشأ؟ وما أول صورة له؟ وما التطور الذي لحق به؟ وما واقعه الآن؟ ويصلون إلى التنبؤ أيضاً بمستقبله. ومن شبه المتفق عليه عندهم أن البحث سيكون في حدود الاجتماعي، أي: عدم الالتفات إلى فرضية تقول بأن أصله خارج المجتمع، وإن تسامحوا مع بعض الفرضيات الفلسفية التي تنظر من خلال منظور مثالي؛ فإنهم وتحت ادعاء العلمية يرفضون أي أصل في ما وراء الطبيعة يتصل بالتصور الديني، ومن ذلك عدم البحث في مسألة الدين الحق المنزل والموحى به من الرب سبحانه، وفي المقابل لا يقبلون بافتراضات دينية ـ كما

---

(١) انظر: الدين والمجتمع..، حسين رشوان ص٨٠ ـ ٨١، مع تصرف يسير للاختصار.

يقولون ـ عن أصل الأديان الوضعية مثل دور الشيطان في الانحراف بأقوام، ويُصرُّون على أنه «منتج اجتماعي»، ويبقى البحث في حدود الظواهر الاجتماعية.

يُعد كتاب الدكتور «علي النشار» من أشمل الكتب عرضاً للنظريات الاجتماعية الحديثة رغم صغر حجمه، أي: كتاب «نشأة الدين» وهو أقدمها، حيث صدر سنة (١٣٦٧هـ ـ ١٩٤٨م)، وإن كان قد سُبق بظهور تيار عريض من المفكرين النصارى الذين تبنوا المذهب التطوري الداروني وفسروا من خلاله الدين ـ كما سبق في المبحث الأول ـ إلا أن المؤلف هنا يعرض جميع وجهات النظر عرضاً شاملاً وموجزاً دون إعلان موقف واضح، مع أو ضد، وإن كان لا يخلو من التسرع في التسليم ببعض نتائجهم دون تمحيص، ومن ذلك ما نجده في مقدمته، حيث بدأ البحث عن كيفية نشأة الدين في الأغوار السحيقة من تاريخ البشرية، ورغم صعوبة الوصول إليها إلا «أن الإنسانية الأولى نفسها استطاعت أن تحفظ لنا صوراً من حياتها في قبائل متعددة منتشرة في أستراليا وأمريكا وأفريقيا وآسيا»[1]، بحيث نشعر أن هذه القبائل البدائية بدياناتها العجيبة تمثل الصورة الأولى للدين، ثم يسير عشرات الصفحات مع هذه المسلمة وإن كان في آخر الكتاب يذكر: «أننا لا نستطيع أن نجزم إطلاقاً بأن تلك الأجناس المتأخرة تمثل طفولة الجنس البشري؛ فهناك آثار لم تكشف عنها بعد الأركيولوجيا القديمة خاصة بديانة العصر الحجري أو العصر الجيولوجي الرابع»[2]. إذاً يعود سبب الاهتمام بهذه القبائل المتوحشة والبدائية إلى فرضية أن ديانتهم هي أول ديانة وجدت في الأرض، بحيث ينطلق منها البحث الاجتماعي متأملاً وباحثاً في مراحل تطور الدين عنها وانقساماته وتفرعاته في الصورة التي هي عليه اليوم[3]. وهذه الدراسات تفترض أن صورة الدين عند هؤلاء هي أول صورة للدين يمكننا القول بها، ثم وقع التطور فيها إلى أن جاءت الأديان التوحيدية، ويقصدون بها اليهودية والنصرانية والإسلام، وتندرج المسألة عموماً ضمن الإطار السابق أن الدين منتج اجتماعي.

---

(١) انظر: نشأة الدين، د. علي النشار ص٥.
(٢) المرجع السابق ص١٤٧.
(٣) انظر: المرجع السابق ص٢٨.

ذكر «النشار» تعدد النظريات وتشعبها إلا أنها ترجع إلى فكرتين مسيطرتين على النظريات الدينية «هما: فكرة التطور، وفكرة التوحيد أو الوحي الأول. وبين الفكرتين تنازع مطلق في السيطرة على تلك النظريات وإمدادها بالأساس الذي تستند عليه»، وهذا مختصر الفكرتين:

أولاً: المذهب التطوري:

أصحاب مذهب التطور التقدمي في تاريخ الأديان قياساً على التطور الذي يسود الحياة البيولوجية للإنسان، فإنه يسود أيضاً الحياة العقلية انقسموا إلى قسمين[(١)]:

١ ـ قسم يذهب إلى **الأساس الفردي** للدين، وأنتج هؤلاء نظريات مختلفة أهمها اثنتان:

أ ـ النظرية **الحيوية**: التي ترى بأن الدين نشأ من الحلم عند البدائيين، وانتهوا إلى عبادة الأرواح، تقول الفرضية أن البدائي يشعر أنه بالموت يفقد روحه التي شعر بها في أحلامه، وأن روحه تجتمع مع أرواح آخرين يموتون، وتحيط أرواحهم بالعالم، ثم تصبح قوة تؤثر في حياة الناس، فنشَأت عبادتها، وهكذا وجد الدين، ثم بدأ يتطور عن هذه الصورة[(٢)].

ب ـ النظرية **الطبيعية**: وتقول بأن الطبيعة وظواهرها المدهشة قذفت في روع البدائي مشاعر الرهبة مما جعله يتوجه إليها بالعبادة[(٣)].

٢ ـ قسم يذهب إلى **الأساس الاجتماعي** والجمعي للدين، فعارضوا النظرية الفردية، أي: تلك التي تقول بأن الدين منشؤه أحلام الأفراد، أو الأخرى التي ترى منشأه مشاعر الدهشة التي أحدثتها الطبيعة في الأفراد؛ وإنما ظهر الدين بواسطة العقل الجمعي، والحل هو دراسة كيف يتولد الدين عن عقل جمعي، فظهرت نظرية التوتمية كونها عقيدة أفرزها العقل الجمعي للقبائل البدائية

---

(١) انظر: نشأة الدين ص٦.

(٢) انظر: المرجع السابق ص٣١ ـ ٥٩ ولا سيّما ص٣٤ ـ ٣٥، وانظر: نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني ص٩٢.

(٣) انظر: نشأة الدين ص٦١ ـ ٧٩، وانظر: نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني ص٩٥.

الموجودة في أستراليا مثلاً، وبهذا تكون الديانة التوتمية هي أول ديانة[(١)]، أو كما يقول النشار: «فثبت ثبوتاً قطعياً لدوركايم أن التوتمية أقدم دين عرفته الإنسانية»[(٢)]، ويذهب بعد ذلك إلى أنها منشأ الأديان جميعها[(٣)].

وبعد عرض مطول قام به النشار للقسمين بمذاهبهما الثلاثة عبر المكتبة الغربية؛ يصل إلى نتيجة قالوا بها وهي أنها قد «فشلت في الكشف عن نشأة الدين وهاجم بعضها الآخر»[(٤)] لينتقل إلى المذهب التأليهي.

ثانياً: المذهب التأليهي:

النظريات السابقة تعارض ما جاءت به الأديان الكتابية ودين الإسلام، وظهر في الغرب من علماء الدين من حاول إثبات «بدء الإنسانية بدين الوحي الحقيقي، وأن هذا الوحي أقام فكرة «الله» في نفس الإنسان، ولكن الخطيئة الأولى أخفت تلك الحقيقة عن البشر»، وأن الدين الحيوي بحسب كلام عالم كاثوليكي هو انحراف عن فكرة الإله الأسمى، ثم جاءت أبحاث مهمة تعرض لتوجه آخر مفاده الابتداء بعقيدة وجود إله في السماء بدأ منه الدين[(٥)]. ثم تعثَّر هذا التوجه وهجره بعض مؤسسيه، بسبب ظهور فكرة التطور وتسليم الباحثين بها، حتى جاء عالم ومفكر أسكتلندي هو «أندرو لانج» الذي نقد المذهب الحيوي بعد أن كان من معتنقيه، ودافع عن فكرة أن الأصل للدين هو إله السماء، إلا أن الفكر البدائي انحرف بهذا الأصل حتى ظهر التوحيد في أجلى صوره في المسيحية ثم الإسلام[(٦)]. وقد هاجمه قوم وناصره آخرون، واستمر ظهور دراسات تسند قوله لمجموعة من الباحثين مع مجموعة من أصحاب المنهج التاريخي، ثم مع مجموعة من أصحاب البحث السيكولوجي، ثم مع ثالثة في تاريخ الأديان، ليصل «النشار» بعد عرض مطول إلى أن «فكرة وجود إله أسمى»

---

(١) انظر: المرجع السابق ص٨٠ ـ ١٥٠، وانظر: نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني ص١٠٩.
(٢) انظر: المرجع السابق ص١٣٠.
(٣) انظر: المرجع السابق ص١٤٧.
(٤) المرجع السابق ص١٥٠.
(٥) انظر: نشأة الدين ص١٥١.
(٦) انظر: المرجع السابق ص١٥٣ وما بعدها.

أصبحت «مسلمة في تاريخ الأديان والأنتولوجيا، وأن الأبحاث من مختلف الدوائر قد أيدتها وتطابقت معها تطابقاً تاماً»، ولدرجة أنه «أصبح من العسير أن نجد من ينكرها من العلماء الممتازين»، فضلاً عن هجوم لاقته النظريات الوضعية من حيوية أو طبيعية أو غيرها، وإن كانت النظرية التأليهية مع ذلك تجد من ينتقدها ويرفض التسليم بها[١]. وهم وإن فتحوا طريقاً نحو تقريب التفكير الاجتماعي من الإقرار بوجود دين من أصل سماوي إلهي؛ إلا أنه لا يتجاوز عند الكثير منهم صورة الإيحاء للبشر، الذين تجاوبوا مع ذلك الإيحاء باختراع الدين، وباستثناء أهل الكتاب من اليهود والنصارى لا يوجد إقرار عند أصحاب المذهب التأليهي بالنبوات، ولكنه يفتح باباً للتقريب كما سبق.

يمثل أصحاب المذهب الأول «التطوري» استجابة للتوجه العلماني المادي ذي المنحى الإلحادي، لهذا فهو بعد أن عرف تحطم الدين في الغرب، وظهور الإطار «الفيورباخي» الذي يرجع الدين للإنسان؛ برزت مثل هذه الدراسات التي لا ترى للدين حقيقة خارج هذا العالم، بينما يمثل أصحاب المذهب التأليهي استجابة للتوجه الديني الذي يعترف بوجود إله يدبر هذا العالم. ومع ذلك فالإطار «الفيورباخي» مؤثر في الطرفين، وذلك يعود إلى أن صلة هؤلاء الباحثين بالأديان المبدلة أو الوضعية أكثر، فتعطي الباحثين انطباعاً على صحة أقوالهم، وفيها ما هو صحيح، وانطباعاً أخطر عن صحة التعميم بحيث لا يجد أحدهم حرجاً أن يقول: الدين بألـ التعريف هو ما توصل إليه، بينما ما توصل إليه هو دين من الأديان.

تطرق المبحث الأول لنموذج تغريبي تأثر بالتطورية حول الدين، وتطرق المبحث الثاني لنموذج آخر عمن تأثر بمقولات علم النفس حول التركيز على البعد السيكلوجي النفسي لظاهرة الدين، وأكمل هنا ما يتعلق بأصل الدين من صور ونماذج أخرى اجتماعية.

تسلك كتب الباحثين الاجتماعيين العرب نفس الطريقة التي نظر بها الغرب إلى الدين[٢]، ومن ذلك ما نجده عند «**حسين رشوان**» الذي اعتمد كثيراً على

---

(١) انظر: المرجع السابق ص١٥٤ ـ ١٩٢، وما بين القوسين هما على التوالي ص١٧٣ ص١٨٠.

(٢) انظر مثلاً: الدين في المجتمع العربي، بحث: (الأسس الاجتماعية للظاهرة الدينية..)، حيدر علي ص٣٤ وما بعدها.

«فريزر» و«باستيد» في النتائج التي يعتمدها، وعند بحثه عن نشأة الدين قال: «والحق أن الدين نشأ مع الإنسانية، ومنذ أقدم العصور، إذ دلت اكتشافات علماء الآثار والمتخصصين في دراسة ما قبل التاريخ والحفريات عند قدماء المصريين و...ما يدل على أن الدين وجد منذ أن نشأت الإنسانية»، أما كيف نشأ؟ فيقول: «لقد عاش الإنسان الأول في دنيا لم يكن يفهمها، وكان يحيط به جميع صنوف الأخطار التي لا يستطيع أن يراها أو يدركها بتصوره، فاستشعر الخوف من الطبيعة، ولم يستطع أن يعللها، فحاول أن يسترضيها بحيث يحصل على معونتها أو بحيث تمتنع على الأقل من إيذائه. ومن ثم أخذ الإنسان الأول في عبادة ظاهرات الطبيعة التي أخذت بلبه...»[1]، ثم ذكر الأقوال في أول ديانة، ومال إلى كلام «فريزر» حول مرور المجتمعات البشرية بثلاث مراحل: السحر والدين والعلم، ثم تحدث عن صور الأديان في المجتمعات الإنسانية الأولى، ومع تحفظه على مسألة الترتيب؛ إلا أنه بدأ بالسحر ثم الروحية ثم عبادة الأجداد ثم الطوطمية ثم الزرادشتية والبرهمية والبوذية والكونفوشيوسية ثم ديانة المدينة عند الإغريق[2]، ثم يصل في النهاية إلى الديانات السماوية «اليهودية والمسيحية والإسلام»، ويقول: «وقد ظهرت متعاقبة، وهي تقول جميعاً بإله واحد مطلق، إلا أنها تختلف في تصويرها لوحدانية الله..»[3]، وهذا ما يُدرّسه هؤلاء لطلاب المسلمين، وكأن الدين السماوي لم يكن موجوداً قبل موسى ﷺ، إذ عادة العرب النقل حرفياً عن المكتبة الغربية، وهي لا تهتم بذكر ما قبل موسى ﷺ إلا ضمن السحر والطوطمية، ثم لا ندري كيف تختلف الديانات السماوية في تصويرها لوحدانية الله؟ فإن كانت سماوية فهي لن تختلف، أما انحراف اليهود والنصارى وتبديلهم في دينهم فلا يدل عليه سياق البحث.

ونجد التصريح بصورة أشنع مع «يوسف شلحت» عند بحثه عن أصل الدين

---

(١) الدين والمجتمع، دراسة في علم الاجتماع الديني، د. حسين رشوان ص٢٥.

(٢) انظر: الدين والمجتمع، دراسة في علم الاجتماع الديني، د. حسين رشوان ص٢٦ - ٤٤.

(٣) انظر: المرجع السابق ص٤٥ وما بعدها، وقد يجري الكلام معهم بذكر الأديان السماوية، مع أن الدين واحد، والاختلاف إنما وقع في الشرائع، ولذا يقال الدين السماوي.

بأنه لا يمكن التسليم بالوحي والرسل، ثم انطلق في سرد أقوال الغربيين حول الدين في صفحات كثيرة[1] ثم هو يقول مع ذلك: «استعرضنا في الفصول السابقة أشهر المبادئ في الديانة، وشتى النظريات في الطوطمية، مؤملين الوصول إلى حل مقنع في نشأة الدين وتطوره؛ فإذا بنا في سوق كثر فيه الأخذ والرد، وعرضت فيه بضاعات مختلفة الأجناس، متعددة الألوان، لا يعرف المرء أيها يختار، ولكن لا بد له من الاختيار. ولقد خرج المتدين على المناقشة والجدال، والقيل والقال، وإيمانه وطيد بخالق العالم، وأراح نفسه وفكره من هذه المشاكل، وتبرم بالعلوم ونظرياتها، زاعماً أنها عاجزة عن بت أمثال هذه المواضيع. أترى من الحكمة أن نأتي بنظرية جديدة في هذا الباب، بعد أن تبينت لنا صعوبة المسالك؟ أليس من السذاجة أن نتوقع لنفسنا النجاح، حيث مني بالخيبة الثقات في علم الاجتماع؟...»[2]. ومع ذلك فهو يرى المواصلة في هذا الطريق، المعارض لما جاء في الدين، بحجة السير في طريق البحث العلمي.

ولنا مع هذه الشهادة ـ أن ننظر إلى عمق الأزمة، فمع إدراكه التام بأنه في سوق وليس في ميدان علمي حقيقي، لأن العلم لا يعرف مثل هذه الفوضى؛ ومع ذلك يُلزم نفسه بأن يختار من هذا السوق، فيحبس نفسه في متجر واحد، وهو نوع من التغرب العجيب، ولا ندري كيف يصف تلك النظريات بسوق ثم يصف المتدين بالتبرم من العلم ونظرياته، والحقيقة أن المتدين لا يتبرم بالعلم، وإنما تبرمه من هذه الفوضى التي تزعم العلمية، فالمتدين على الأقل يجد معه من الأصول ما يساعده على حسن التصور وحسن الاختيار وحسن الفهم، وهذا ما لا يجده أمثال هؤلاء ممن يعيشون هذه الأزمة، ومع ذلك يجدون أنفسهم ملزمين بالاختيار، فمن المهم أن يجد المتغربون في هذا الاعتراف الشجاع من أحد الباحثين في الحقل الاجتماعي ما يدفعهم إلى التعقل وتخفيف حدة التغرّب.

وأشارك الباحث المميز «أمزيان» رأيه حول هذه الفوضى، فبعد أن ذكر إحدى عشرة نظرية حول أصل الدين قال: «والمقصود من عرض هذا الموجز هو تأكيد الفكرة التي انطلقنا منها؛ وهي أن الجانب الميتافيزيقي لعلم الاجتماع لا

---

(١) انظر: نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، د. يوسف شلحت ص٩١ ـ ١٣٨.

(٢) المرجع السابق ص١٣٩ ـ ١٤٠.

يمكن الفصل فيه، ولا يملك علماء الاجتماع الأدوات اللازمة للخوض فيه، وهذا التعارض والتناقض هو دليل قاطع على أن علم الاجتماع ما زال مثقلاً بالآراء الميتافيزيقية والخرافية رغم العلمية التي يدعيها»[١]، ثم بين سبب حرمانهم الاقتراب من الحقيقة بأنه راجع إلى القيد الذي وضعوه، والذي يُلزم الباحث الاجتماعي بعدم قبول الوحي كموجّه للمنهجية الاجتماعية، «في حين إن الوحي وحده هو الذي يستطيع أن يقدم كشفاً كاملاً لهذه الحقائق»[٢]؛ لأن ما يبحثون فيه يدخل في إطار لا يستطيع البشر الوصول إلى نتيجة علمية مقبولة فيه؛ لأنه لا يخضع لأدوات البحث العلمي أو مناهجه، ويبقى القول فيه من باب التخمين الذي يحتاج إلى مصدر خارجي يؤكد صحته.

ومن النتائج الأيدلوجية التي ارتبطت بمبحث أصل الدين: تنبؤ الكثير ممن بحث في أصله بنهاية الدين، وتصريح بعضهم بمستقبل الإلحاد، حيث يسود عندهم ربط نشأة الدين بعدم الوعي والجهل الذي صاحب البشرية أول أمرها، ولكن مع الوعي والعلم وإدراك كيف نشأ الدين يصبح مستقبله محسوماً نحو الفناء والاختفاء. ولكن التطورات التي وقعت داخل ميدان علم الاجتماع ذاته، والواقع الذي تشهده المجتمعات المعاصرة؛ يدلان على انهيار تلك المقولة، فعلم الاجتماع مع بعض رموزه يؤكد بأن الدين وجد ليبقى، ولا يمكن تصور يوم يكون الناس فيه دون دين، كما أن واقع المجتمعات يشهد بعودة نحو الدين، بما في ذلك المجتمعات العلمانية، حتى تلك البلاد التي تبنّت النموذج الإلحادي عقيدةً رسميةً لسنين، حيث انهار نموذجها الشيوعي الإلحادي، وظهرت علامات التدين والعودة للدين في تلك البلاد.

عندها تحول علم الاجتماع إلى ميدان آخر، فترك البحث في «أصل الدين» وانتقل إلى دراسة «وظيفة الدين»، وهذا موضوع الفقرة الآتية.

٣ ـ وظيفة الدين:

يبحث علم الاجتماع الوظيفي في الوظائف التي تقوم بها أعضاء المجتمع،

---

(١) منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، محمد أمزيان ص٩٤.

(٢) المرجع السابق ص٩٤، وانظر فيه: ص٧٨ ـ ٧٩، ١٨٦ ـ ١٨٧.

وذلك أن مصطلح «وظيفة» قد اكتسب مضامينه من التطور الحاصل في العلوم البيولوجية، ولا سيّما في الربع الأخير من القرن التاسع عشر من خلال التمييز بين «الأعضاء والأدوات والوظائف» من جهة، «وكيفية اشتغال كل منها وعلاقة بعضها ببعض من جهة ثانية»، بحيث تقوم كل أداة بوظيفة غايتها المحافظة على توازن الجسم.

وقد نُقل هذا التصور إلى المجتمع بافتراض تشابهه مع الكائن العضوي، فعرض إمكانية دراسة المجتمع المكون من أجزاء مختلفة وتحليله، ودور هذه الأجزاء داخل الكل[١].

وقد كانت «النظرية التطورية» هي الأسبق في الظهور والأكثر شهرة في القرن الثالث عشر/التاسع عشر، ثم أعقبها ظهور «الوظيفية»، ولهذا كانت الدراسات المتعلقة بالدين في المرحلة الأولى من علم الاجتماع خاصة بأصل الدين ونشأته وتطوره، ومع بروز «الوظيفية» تحول البحث الاجتماعي إلى دراسة وظيفة الدين، «ويكاد يكون التصور الوظيفي مختلفاً عن دراسات المنظرين الأوائل الذين اهتموا بأصل الدين بحسب كلام الهرماسي، لذلك قلَّت اهتمامات المنظرين الأوائل بدور الدين في المجتمع بخلاف الدراسات الحديثة التي ركزت على وظيفية الدين إلى حد إهمال الجوانب اللاوظيفية»[٢]، وهذا أيضاً ما يقوله اجتماعي آخر من خلوّ الدراسات الأولى عن الدين من الاهتمام بدوره في المجتمع، واعتبر «دوركايم» أول من ركز على الوظيفية الاجتماعية للدين[٣]. أما الدكتور «حسين رشوان» فيضع تاريخاً هو ١٩٤٠م لتركيز البحوث والدراسات «على وظائف الدين. وأصبحت النظرة إلى الدين ليس على أساس صِدْقه أو زيفه؛ وإنما على أساس أنه ظاهرة اجتماعية»[٤].

ويذكر الاجتماعي «حيدر علي» بأن الدراسات الغربية في علم اجتماع

---

(١) انظر: الموسوعة الفلسفية العربية ٢/١٥٦٨ ـ ١٥٦٩.

(٢) انظر: الدين في المجتمع العربي (علم الاجتماع الديني...)، عبد الباقي الهرماسي ص١٩.

(٣) هو «حيدر علي» في بحثه: (الأسس الاجتماعية للظاهرة الدينية..) ضمن كتاب «الدين في المجتمع العربي) ص٣٦.

(٤) انظر: الدين والمجتمع.. ص٧٤.

الدين عملت منذ مدة على تحديد ميدان الدراسة وتعريفه، وأنها تنحصر في تيارين: تيار يمكن تسميته تيار المنهج الجدلي، وتيار وظيفي، و«الوظيفي» «يتجه مباشرة إلى البحث عن الوظائف أو الأدوار التي يقوم بها الدين داخل المجتمع، وأثره في بعض النظم والمؤسسات الاجتماعية القائمة، أو في عمليات التغير الاجتماعي سلباً وإيجاباً. ويمتد هذا الاتجاه إلى دوركايم وكتاباته عن أثر الدين في التماسك الاجتماعي..»، إلى أن قال: «من الملاحظ أن علم الاجتماع في الوطن العربي، حين يتطرق إلى الظاهرة الدينية، يقصر نفسه على الاتجاه الوظيفي أو الخاص بأثر الدين في بقية الظواهر أو التغيرات الحادثة..»(١).

يعد كتاب: «الدين في المجتمع العربي» الذي جمع عدداً من الاجتماعيين العرب أبرز النماذج على تطبيق المنحى الوظيفي في دراسة الدين، ومع وجود مشاركين من تيارات أخرى، إلا أن أغلب الدراسات في هذا الكتاب تلتزم بالجانب الوظيفي.

ويتذرع بعضهم بمقولة التقسيم بين جوهر الدين وواقعه، بين جوهر الدين الذي لا يدخل في دراسته وبين الواقع الاجتماعي له؛ أي: في صورته الاجتماعية بعيداً عن أي ربط بأصله الذي جاء به الرسول ﷺ، وقد سبق الوقوف مع هذه الذريعة، وأنها أقرب إلى الادعاء. ثم إن أغلبهم يتبع حذو القذة بالقذة الطريقة الغربية، وهي منهجية لا تُسلّم مع أكثر منظريها وأهمهم بحقيقةٍ سماوية للدين، الدين عندهم كما في الفقرة الأولى منتج اجتماعي، ولهذا يغلب عليهم دراسة الدين على أنه يقوم بدورين: دور إيجابي، وهو قليل ونادر، وربما لم يعد له وجود، ودور سلبي، وهو الأكثر الذي تركز عليه دراسات الكتاب المذكور، وتجد بعضهم يصرح بمصدر عقدي لهذه الأدوار السلبية.

وبما أن القوم لا يفرقون بين الدين الحق مع وجوده في الواقع ـ بحيث لا تصلح مقولة التقسيم بين جوهره وواقعه ـ ولا بين المبدل أو الوضعي المخترع الموجود أيضاً، فالدين الحق هو خير كله ولا يأتي منه إلا الخير، أما الدين المبدل أو المبتدع أو المخترع الموجود أيضاً فهو ضلال وانحراف، وإن توهم أتباعه فيه الخير أو حصلوا على بعض المنافع؛ فإن ضرره هو المتحتم. كما أنه

(١) الدين في المجتمع العربي، بحث: (الأسس الاجتماعية للظاهرة الدينية..) ص٣٨.

لا ينفع صاحبه في الآخرة، وهذا الجانب لا يهتم به هؤلاء النخبة من العلماء وكأنهم لا ينتمون إلى الإسلام أو يعرفونه.

انساق الاجتماعيون العرب خلف الغربيين عندما درسوا الكنيسة ووظائفها وأدوارها وطقوسها وأسرارها وأدخنتها والعشاء والصلب واللباس وغيرها من الأوصاف والوظائف، وهي أمور تمتلئ بها الكنيسة ولا يعرفها الإسلام ولا يقرّ بها، فيأتي هؤلاء المقلدون باستنساخ ذلك النموذج ليطبقوه على الإسلام، حتى إن منهم من يسمي المسجد بالكنيسة فلا يكلف نفسه حتى تغيير مصطلح مكان العبادة. ومن المعلوم أن الدين في الغرب أصبح ممثلاً في الكنيسة فقط، وهي جزء مستقل لا علاقة لها ببقية المجتمع، ولا يمكن بحال قياس الإسلام عليها بما له من شمولية تغطي جميع شؤون المجتمع المسلم.

وينساق الاجتماعيون العرب في تصوير الدين: عقائده وشرائعه وآدابه وكأنها «منتج اجتماعي» هدفه بحسب رؤية «دوركايم» الضبط الاجتماعي، فلا ينظر للعقائد والشرائع إلا في دورها في حفظ توازن المجتمع؛ أي: أن المجتمع ـ بحسب رؤية دوركايم ـ أوجد مثل هذه الأصول والعقائد والشرائع لضبط توازنه، وهذا ما جعل أصحاب النظرية «الصراعية» يرون في النظرية «الوظيفية» نظرية تحافظ على الثبات وتمنع التغير والتطور الاجتماعي. وما يهمنا هو تحويل العقائد إلى تصور اجتماعي هدفها فقط حفظ توازن المجتمع وكأنها لا حقيقة لها فوق ذلك.

يتحدث ـ مثلاً ـ «الهرماسي» عن أهم وظائف الدين:

١ ـ التذكير بحياة بعد الموت من شأنه أن يوفر للناس العون والمواساة، ويجعلهم قادرين على تحمل الخيبة والأسى، ويحول دون اليأس..

٢ ـ يقدم الدين علاقة علوية عبر العبادة والطقوس، فيوفر قاعدة وجدانية لإعادة الأمن، وتمنح الفرد إمكانية التوازن..

٣ ـ يعمل الدين على تقديس نظام القيم والمعايير للمجتمع، بحيث يضمن أهداف المجموعة متجاوزاً رغبات الفرد الضيقة، ويضمن الانضباط الجماعي..[1].

---

(١) انظر: الدين في المجتمع العربي، بحث: (علم الاجتماع الديني..)، عبد الباقي الهرماسي ص١٨.

نلاحظ في الأول تعلقه باليوم الآخر، والثاني تعلقه بالإيمان بالله وعبادته، وفي الثالث بباب القيم والشرائع، ولا شك أنها تمنح المؤمن بها والعامل بمقتضاها ما قاله وفوق ذلك، إلا أن نظرة الباحث الاجتماعي لهذه الأصول ليس على أنها عقائد أو دين؛ وإنما على أساس أنها أدوات تقوم بأداء وظائف كما تقوم الأعضاء في جسم الإنسان بوظائفها، ولهذا يتحاشون ذكر المسميات الدينية عن تلك الأصول، فنجده مثلاً ينتقل مباشرة من تلك الوظائف الأساسية إلى وظائف سلبية للدين، وهي غالباً ما تكون مشتركة عند أغلب من كتب في وظائف الدين السلبية تقليداً للمدارس الغربية الوظيفية، ومما ذكره:

١ ـ يقوم الدين بضبط سلوك الشرائح المحرومة، مما يجعله عاملاً محافظاً على الوضع الراهن، فيمنع قوى الاحتجاج من التطور وقدرتها على التغيير، ويكون بهذا أفيون الشعوب ومخدراً لها بحسب ماركس[1]. وسار على هذا المنحى أيضاً «عاطف غضيبات» في أثناء حديثه عن الدين كعائق عن التقدم بما يضفيه من شرعية على الوضع العام[2].

٢ ـ قيامها بوضع التقديس على آراء ظرفية ومواقف محلية، مما يجعله مانعاً من التقدم المعرفي؛ لأن المعارف الجديدة ستتعارض مع تلك الأفكار الظرفية التي أُحيطت بالتقديس، كما حصل مثلاً مع جاليلو في مسألة دوران الأرض حول الشمس[3]، وقد سبق في فصول الباب الأول بأن هذا لم يقع في الإسلام، ولا يعرف الإسلام تقديس آراء ظرفية قابلة للتغيير، ولكن نزعة نقل الأحكام المنطبقة على الأديان المبدلة أو المخترعة سائدة عند المتغربين في الحقل الاجتماعي.

٣ ـ أن الدين يسوّغ التمايز الطبقي، وذلك عبر تسويغه الفقر والغنى.

٤ ـ أن الدين سوغ الوقوع في الوعي الزائف، فهو يجذب الأفراد بعيداً عن واقعهم الاجتماعي وظروفهم الموضوعية، ويظهر ذلك في التصوف والدروشة[4].

---

(١) انظر: الدين في المجتمع العربي ص١٩ ـ ٢٠.

(٢) انظر: المرجع السابق، بحث: (الدين والتغير الاجتماعي..)، عاطف غضيبات ص١٤٤ ـ ١٤٦.

(٣) انظر: المرجع السابق، بحث: (علم الاجتماع الديني..)، الهرماسي ص٢٠.

(٤) انظر: الدين في المجتمع العربي، بحث: (الدين والتغير الاجتماعي)، غضيبات ص١٤٦ ـ ١٥٢.

يتضح من الأول والثالث والرابع بُعْده الماركسي، على أن هؤلاء الباحثين عند حديثهم عن وظائف الدين ينجذبون أكثر إلى الأمثلة التي توافق رغباتهم وأهواءهم، بحيث تبقى الأصول التي نقلوها سليمة، وليس المهم صحة الشواهد بقدر ما المهم المحافظة على تلك الأصول المنقولة كما هي، وإلا فإن الدين لا يسوّغ الوقوع في الوعي الزائف، ولا يصح الاستدلال بالدروشة والتصوف على أنه من الأثر الوظيفي للدين، فلا بد أن يوجد منهجية علمية صحيحة تفرق بين المختلفات، بين الدين الحق وبين ما ابتُدع فيه، فلا يصح القول بأن الدين هو الذي يسوغ الوقوع في الوعي الزائف، فهذا الحكم العام لا يصح إلا إذا كان هذا هو دور الدين فعلاً، بينما هو في الحقيقة دور التصوف أو القبورية.

ومثل هذا القول غير جديد في جوهره وإن انتسب للعلم الحديث ونظرياته، فجوهره أن الدين ليس له حقائقه الموضوعية ولكنه يؤدي وظائف اجتماعية، فهذا القول هو نفس قول أصحاب منهجية «الوهم والتخييل» وهم «الذين يقولون: إن الأنبياء أخبروا عن الله وعن اليوم الآخر، وعن الجنة والنار، بل عن الملائكة، بأمور غير مطابقة للأمر في نفسه، لكنهم خاطبوهم بما يتخيلون به ويتوهمون به أن الله جسم عظيم، وأن الأبدان تعاد، وأن لهم نعيماً محسوساً، وعقاباً محسوساً، وإن كان الأمر ليس كذلك في نفس الأمر، لأن من مصلحة الجمهور أن يخاطبوا بما يتوهمون به ويتخيلون أن الأمر هكذا، وإن كان هذا كذباً فهو كذب لمصلحة الجمهور، إذ كانت دعوتهم ومصلحتهم لا تمكن إلا بهذه الطريق»[١].

وقد ننتظر بعد أن أشبع هؤلاء الباحثون الجانب السلبي للدين أن نجد اعترافاً بدوره الإيجابي، ومع ذلك لا نجده، ففي بحث عاطف غضيبات عن «الدين والتغير الاجتماعي..» ذكر أن الدين يكون في صور عائقاً ـ والأصح أن البدع أو الدين المبدل أو المخترع هو الذي يقف عائقاً ـ ويكون في صور محركاً مهماً للتغير الاجتماعي، ثم حاولت أن أجد صورة لدوره المهم فإذا هو يتحول إلى دور سلبي، ولا أدري كيف يرتبط المحتوى بالعنوان، حيث تحول حديثه عن الحركات الإسلامية وأنها جاءت وليدة أزمة، وأنها بسبب انطلاقها من موقع ديني

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية ١/٨ ـ ٩.

جعلها تتجه للماضي بدلاً من الاتجاه للمستقبل[١]، فأصبح الدين ذا وظيفة سلبية في الجانبين. ولا شك أن من يتحرك مع الإطار العلماني الغربي لا يستطيع التسليم بسهولة بأثر إيجابي للدين، ولا سيّما إذا تذكرنا بأن «المنظور الوظيفي للدين الذي يعترف بوظيفية الدين في المجتمع... ينكر حقيقته في نفس الوقت»[٢]، فإن «محاولات الدفاع عن الدين عند علماء الاجتماع في الغرب والتي تبعهم فيها رجالنا، لا ترفع الدين أبداً على أنه وحي من الله، بل تتفق جميعها على إنكار العالم العلوي والغيبي، وتنظر إلى الدين على أنه ضرورة نفسية اجتماعية ووهم لا بد منه»[٣].

٤ ـ مفهوم البطركية:

المثال التالي مثال مراوغ في نقده الدين تحت مظلة علم الاجتماع، وهو هشام شرابي، فقد اشتهر بتبنيه مصطلحاً اجتماعياً هو «البطركية» مسقطاً هذا المصطلح على الثقافة العربية وعلى الاتجاهات المحافظة وعلى الاتجاه المتدين، وهو يقصد به النظام الأبوي الذي يسيطر فيه الذكر أو الأب على المجتمع وعلى الثقافة، ومن كتبه «البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، فضلاً عن بحوث بهذا العنوان ضمن بقية كتبه»، وليس المقصود مناقشة هذا المصطلح بكل متعلقاته، وإنما المراد الحديث عن استخدامه العلوم الاجتماعية ومفاهيمها كأداة في تحليل أو نقد المجتمع المسلم.

ومن بين القضايا التي بحثها من خلال هذا المفهوم: العائلة ووضع المرأة، ونظره للاتجاه الإسلامي الذي يريد العودة للإسلام بأنه نموذج بطركي، بل حتى أولئك الذين يميلون إلى الجمع بين الإسلام والحداثة في صور توفيقية، هم نوع من البطركية ولكنها أخف من السابقة[٤]. وفي المقابل وضع سبيل النجاة

---

(١) انظر: الدين في المجتمع العربي، بحث: (الدين والتغير الاجتماعي)، غضبيات ص١٥٢ ـ ١٦١.

(٢) انظر: علماء الاجتماع وموقفهم من الإسلام، أحمد خضر ص١٨٠.

(٣) المرجع السابق ص١٨٢

(٤) انظر: الثقافة العربية في المهجر ص٢٠ وما بعدها.

والتقدم والقوة والحرية والحداثة مرتبطاً بالانعتاق من البطركية أي من هذا النظام الأبوي.

وهو في حقيقة موقفه يجعل الإسلام ضمن هذا المعنى، فهو بصورة أو أخرى نظام بطركي، وقد مر بتحولات في ذكر البديل الذي يطرحه عن هذا النظام البطركي، فمرة كان مع الثقافة الغربية الأمريكية كما ذكر ذلك في الجمر والرماد، ومرة وهي الأطول وربما الأعمق مع الماركسية(١)، وقد أضاف لها النقد النسوي المعاصر(٢) حيث يذكر أن نقد المرحلة القادمة هو في نقد النظام الأبوي البطركي الذي يتميز «بسحق المرأة وتأكيده على السلطة الذكورية في العائلة والمجتمع»(٣)، فهذه هي البدائل التي يقدمها، ولا شك أنه هنا يستخدم هذه الأداة وهذا المفهوم قصد الانعتاق من الإسلام، وإن أراد المحافظة على شيء من التراث فهو شيء من العروبة تحت تأثير انتمائه فترة زمنية لأحد الأحزاب، وهو «الحزب القومي السوري»، أما ما عدا ذلك من أمور الإسلام فهي عنده في حكم النظام الأبوي.

٥ ـ التعامل الموسع مع العلوم الاجتماعية:

نختم بنموذج موسع للتعامل مع العلوم الاجتماعية، حيث نجد أسماء اجتماعية من كونت إلى دوركايم والمدرسة الوضعية مع ماركس والمدرسة الماركسية، مع مدارس التفسير والتأويل المختلفة، وهذا النموذج هو حسن حنفي.

نجد مرجعية كبيرة عند حسن حنفي للتعامل مع التراث والدين والنصوص، بعضها ذكرها في مقدمته لكتاب إسبينوزا «رسالة في اللاهوت والسياسة»، وأخرى في كتابه «التراث والتجديد»، وثالثة في «تطور الفكر الديني الغربي»، ومن أهم ما نجده موضحاً لتلك المرجعية ما ذكره في كتابه «دراسات فلسفية» مثل موضوع «الاغتراب الديني عند فيورباخ» و«مدرسة تاريخ الأشكال الأدبية» و«قراءة النص»، ففي هذه المرجعيات المختلفة نجد العلوم الاجتماعية بأشكاله المختلفة

---

(١) انظر: الغرب في فكر هشام شرابي، الزهرة بلحاج ص٢٢٠ ص٢٢٥.
(٢) انظر: الإسلام والحداثة ص٣٧٤.
(٣) انظر: المرجع السابق ص٣٧٢ ـ ٣٧٤.

والخلاصات التي يأخذها ويطبقها على الإسلام.

يقول: «أصبح علم التفسير جامعاً لعدة علوم مثل علم النفس وعلم اللغة وعلم الاجتماع، كما أصبح عصباً لنظريات المعرفة والوجود والقيم على حد سواء. أصبحت مهمة التفسير إقامة جسور بين الله والإنسان، بين الماضي والحاضر، بين الذات والموضوع، بين اللفظ والمعنى، بين العلم والدين، بين الأسطورة والواقع، بين الكتاب المقدس والدعاية، لا فرق في ذلك بين نص أدبي أو نص ديني. وتم اكتشاف الوجود الإنساني باعتباره تفسيراً يرجع إليه تفسير النص»(١)، ويصرح بأن مسائل التوحيد أصبحت موضوعاً «لعلم النفس والاجتماع لتحديد نشأة الأفكار الدينية في ظروف نفسية واجتماعية معينة»(٢)، وقد كون حسن حنفي من خلال هذه المواد منهجيته في تفسير الإسلام وتفسير الدين عموماً.

والناظر إلى صور التطبيقات يجد صورة خطيرة وانحرافاً واسعاً في باب تصوره للدين، وهذا الباب لا يختلف عن التصور «الفيورباخي» الذي ذُكر أول الفصل، الذي يتمثل في تحويل كل الدين من ارتباطه بالإله إلى الإنسان، وفي ذلك يقول: «وبالتالي يمكن نقل عصرنا من مرحلة التمركز حول الله وهي المرحلة القديمة إلى مرحلة التمركز حول الإنسان وهي المرحلة الحالية. . . . وتلك هي مهمة «التراث والتجديد» في أول محاولاته من أجل إعادة بناء علم أصول الدين على أنه «علم الإنسان»»(٣)، وقدم نموذجاً تطبيقياً خطيراً في كتابه الكبير «من العقيدة إلى الثورة» حيث حول كل العقائد لترتبط حسب تصوره بالإنسان بعد أن كانت مهمومة بأمور غيبية.

ومعلوم أن هذه الطريقة تلغي الدين تماماً، فبدل أن تكون دراسة علمية للدين مستعينة بالمناهج العلمية الحديثة تحولت لعملية تمسخ الدين، وتلغيه، وتبدله، بل وتتلاعب به، وبهذا تتحول هذه العلوم الحديثة إلى أداة هدم للدين، وهذا يعني أن هذه المنهجيات مخترقة من قبل الروح العلمانية المعادية للدين.

---

(١) دراسات فلسفية ص٥٤٥.

(٢) التراث والتجديد ص١٤١.

(٣) المرجع السابق ص١٢٢.

وفي الختام، فمن الواضح أن المتغربين قد انخرطوا في نفس المسار الذي سار عليه علم الاجتماع في الغرب من جهة بحوثه حول الدين، وهو إطار مشبع ـ في الغرب ـ بالعلمنة والإلحاد والرؤية المادية، ولم ينجح العرب المتغربون في الانفكاك عنه، فظهرت بحوثهم حول الدين متأثرة بذلك الإطار، فحولوا الدين إلى ظاهرة اجتماعية، واستبعدوا الجانب الإلهي، وجعلوا بعض البدع وسيلة لتعميم أحكامهم السقيمة على دين الإسلام. وظهرت مشكلة المتغربين أصحاب الدعاوى العلمية، فمع الداروِنيين يكون أصل الدين راجعاً إلى الطبيعة والمادة، ومع المتغربين من علم النفس مصدره نفسي لا شعوري، ومع المتغربين في علم الاجتماع يكون مصدره المجتمع، وغفلوا أو تغافلوا عن الفرق بين الدين الحق وأديان الباطل.

الخاتمة

وبعد هذه الرحلة الشاقة والطويلة مع مشكلات الاتجاه التغريبي مع العلم الحديث ونظرياته، أختم البحث بأهم النتائج:

• الاتجاه التغريبي اتجاه تميز بتقليد الغرب في الرؤية والتصور والمنهج والتشبه بنمطه الحضاري في الآداب والفنون والحياة، وفي الاتجاه التغريبي تيارات مختلفة، وهو درجات في الغلو.

• العلم الحديث ونظرياته ومناهجه ليس شيئاً واحداً، بل هو باب واسع، ففيه الحق والباطل، وفيه الحقائق والجائز عقلاً دون إمكانية التحقق منه وفيه المشتبه والملتبس، وفيه الفلسفة والرؤى وفيه العلم.

• مصطلح «الثورة العلمية» يعبر عن مرحلة الانتقال من العلم القديم إلى العلم الحديث، وما نتج عن ذلك من تغير كبير في الحياة الدنيوية من تقدم صناعي وتقني بل وما حدث من تغير حتى في الفكر.

• ظهرت دراسات معاصرة تؤكد نسبية «الثورة العلمية» وأن كثيراً مما ينسب للثورة العلمية قد ظهر في الحضارة الإسلامية، ولكنه لم يصل لنتائجه النهائية بسبب عوائق داخلية وخارجية، والباحث يميل لهذا الرأي.

• كان للتخلص من المنهج الأرسطي أثره في قيام المنهج التجريبي وأثره في ظهور التقدم العلمي الحديث.

• كثير من النقد الذي قام به مفكرون غربيون للمنهج الأرسطي قد قام به علماء مسلمون في الحضارة الإسلامية.

• تسبب الإصلاح الديني والنهضوي في تحرير العقل وتحرير الإنسان الغربي من سيطرة الإقطاع والكنيسة، ولكن النهضة تسببت في تقديم العلمنة والإلحاد والإنسان المنفلت من كل دين وشرع.

• استفاد الغربيون مما ترجموه عن المسلمين ولا سيّما في أبواب دنياهم بعد إقفالهم باب الانتفاع بالإسلام، وأهم ما استفادوا وحقق لهم التقدم العلمي: العلوم المهذبة والمبتكرة، المنهج التجريبي، العقلانية العلمية، وقد حرصت دراسات على إخفاء هذا البعد، ومع ذلك فقد ظهرت أخرى حديثة تكشف دور الحضارة الإسلامية.

• كانت نظرية كوبرنيكوس في الفلك أول نظرية علمية أثارت إشكالاً كبيراً داخل الفكر الغربي الحديث، ومع علم الفلك انطلق العلم الحديث.

• أظهرت دراسات حديثة أن كثيراً مما قيل في نظرية الفلك الحديثة قد سُبق إليها في الحضارة الإسلامية ولا سيّما في مدرسة مراغة الفلكية.

• تسبب الصراع بين أقطاب الحركة العلمية الفلكية الجديدة وبين الكنيسة في إفساد العلاقة بين الدين والعلم، ولا سيّما ما حدث مع جاليليو.

• لعب بيكون وديكارت دوراً كبيراً في جعل المنهج من صلب الاهتمامات الفكرية، وقد كان للعناية بالمنهج دوره في تقدم الفكر والعلم.

• كانت نظرية نيوتن في الجاذبية في الفيزياء أشهر نظرية بعد نظرية الفلك الحديثة.

• ظهرت تيارات فكرية كبرى بعد نيوتن، بعضها جديد وبعضها اشتهر في هذه الفترة وإن سبق وجودها عصر نيوتن، اعتنت بالعلم وتشبثت بالعلمنة، فظهر معها العلم العلماني، مثل التيار العقلي والتجريبي والنقدي الكانطي والمادي والتنويري، وقد كان لهذا أثره في إفساد العلاقة بين الدين والعلم.

• أسهمت الثورة الفرنسية في تحويل العلمنة إلى مشروع دولة ومجتمع، ومن ذلك علمنة العلم وفتحت المجال لمعادي الدين.

• تعرض الدين في القرن الثالث عشر/التاسع عشر لنقد شديد، وظهر الإلحاد كأيدلوجيا جديدة للنخبة المفكرة، وأخذ هؤلاء في سحب العلم ونظرياته نحو المادية والإلحاد.

• عرف القرن الثالث عشر/التاسع عشر تيارات تقدس العلم ونظرياته وتراه البديل عن الدين، مثل الوضعية والداروينية والمادية وغيرها.

• كانت نظرية داروين في القرن الثالث عشر/التاسع عشر في الأحياء أشهر نظرية ذات أبعاد كبيرة بعد نظرية الفلك ونظرية نيوتن.

• لقد تسببت نظرية داروين في نقاش موسع عن العلاقة بين الدين والنظريات العلمية، أسفرت نتائجه على مزيد من العلمنة والمادية.

• شهدت نهايات القرن الثالث عشر/التاسع عشر وأول القرن اللاحق تطورات في علمي الاجتماع والنفس، مكتسية بالرؤية العلمانية السائدة، فجاءت ذات موقف عدائي مع الدين.

• عرف القرن الرابع عشر/العشرين الميلادي نظريات جديدة في العلوم الطبيعية ذات آثار كبيرة في الفكر، وأهمها نظرية النسبية ونظرية الكم أو الكوانتم.

• كان من أهم آثار النظريات الفيزيائية المعاصرة وقوع تصدع في الفكر المادي الإلحادي، ولكن وقع الإشكال في نظريات العلوم الاجتماعية بسبب وقوع قادتها في الإلحاد.

• وقوع التذبذب بين المادية واللامادية بعد النظريات الجديدة، وبدأ الانكسار التدريجي لإلحاد العلماء.

• العلم كنشاط إنساني يتأثر كأي نشاط إنساني بطبيعة البيئة الثقافية التي ينمو فيها ويتطور، ومن ثم قد ينحرف مع من ينحرف به.

• هناك فرق بين أسباب تقدم العلم وبين أسباب الانحراف به، فأسباب التقدم تؤثر في نمو العلم وتطوره والوصول إلى مكتشفات جديدة أما الانحراف به فتكون بتوجيه العلم بما يخدم الفلسفات والأيدلوجيات العلمانية والمادية، وقد عرف العلم الحديث الأمرين.

• لقد تسببت انحرافات الكنيسة وأخطاؤها الشنيعة في تمكن العلمنة والمادية من ناصية العلم الحديث.

• وجود أخطاء معرفية ضمن اللاهوت النصراني حول الأمور العلمية فسح المجال للعلم المعلمن أن يقدم البدائل حول مجالات كانت من اختصاص الدين، وهذا غير مستغرب من دين انحرف في أعظم مسائل الدين.

• نجاح العلمنة وتمكنها من الحركة الفكرية والعلمية كان له أثره في تيه المجال العلمي لفترة من الزمن حتى جرّه الاتجاه المادي إليه وأعطاه الأصول الكلية، فتحولت العلمنة من مشروع فصل مزعوم بين الدين والعلم إلى مشروع استبدال مظلة دينية للعلم بمظلة مادية.

• لقد كان لنجاح العلمنة في الوصول للسلطة أثره في تعميم علمنة العلم وإكسابه روحاً جديدة بعيدة عن الدين.

• كسبت المادية كثيراً من نجاحات العلوم الطبيعية بسبب اتصال العلوم الطبيعية بالمادة، فأخذ الاتجاه المادي بهذه المكاسب نحو صفّه ومستشهداً بها على صدق المادية.

• تغلغلت الرؤية المادية في كثير من مفاهيم العلوم الطبيعية مثل الطبيعة والحتمية والآلية وغيرها، وأثّر ذلك كثيراً في مسيرة العلم الحديث ولا سيّما مع الماديين.

• لقد نشط الاتجاه المادي في توجيه كل الحركة العلمية نحو الرؤية المادية، وهي رؤية محاربة بقوة كل ما يتصل بالدين، فكان من عملهم توجيه العلم نحو هدم الدين.

• ارتبطت نجاحات العلم الطبيعي بالاتجاه التجريبي الحسي، فهو اتجاه صبّ اهتمامه في دراسة الطبيعة، وحقق نجاحاته فيها، مما جعله أحد أهم المتحدثين باسم العلم الحديث.

• لقد عَظُمت الطبيعة في نظر الاتجاه الحسي واشتدّت الفتنة بها لدرجة الاكتفاء بها والتكذيب بكل غيب وبكل ما لا يحس، ووظف العلم في ذلك.

• تميز الاتجاه التجريبي الحسي الوضعي بعنايته بالمنهج وتسويره بأسوار تمنع قبول اقتراب الدين من العلم تحت شعارات مختلفة مثل: قانون الحالات الثلاث مع كونت، أو نقد الميتافيزيقا أو مبدأ التحقق مع الوضعية المنطقية.

• كما كان للنصارى أثر في الانحراف بالعلم أول اشتهار نظرياته الطبيعية وذلك بمعارضتهم الحقائق العلمية مما سمح بعد ذلك بدخول كل معارض للدين بدعوى العلمية، فقد كان لليهود بعد زمن أثر في الانحراف بالعلم أول اشتهار نظرياته الاجتماعية وذلك ـ على العكس من النصارى ـ بولوعهم بكل

مخالف للدين من النظريات العلمية في باب العلوم الاجتماعية.

• كان لسبق اليهود إلى ميدان العلوم الاجتماعية أثره في الانحراف بمجال مهم من مجالات العلم، وهو مجال علم النفس وعلم الاجتماع وغرس الرؤية الإلحادية في صلب نظرياته.

• كان العالم على حال ممقوتة قبل بعثة النبي ﷺ، فانتشر فيه الجهل والظلم بكل أشكالهما إلا من بقايا على الحنفية.

• لقد وقع ببعثة النبي ﷺ انقلاب هائل في كل العالم، فخرج من الظلمات إلى النور، ومن آثار ذلك خروج أمة العلم والعلماء.

• لقد تميزت الحضارة الإسلامية في العلم تميزاً لا مثيل له، فوصلت بالعلم الديني إلى ذراه العالية، وأكسبت العلم الدنيوي رؤية جديدة ومنهجاً جديداً.

• نجحت الأمة الإسلامية في إقامة التوازن بين علوم الدين وعلوم الدنيا، ونجحت في استيعاب العلوم البشرية دون أن يقع خلل في العلاقة بين العلوم الإسلامية والعلوم البشرية، فإن ظهر انحراف وجد من العلماء المجتهدين المجددين من يعيد الأمر إلى نصابه.

• عصفت أحداث بالأمة الإسلامية تسببت في ضعفها وتخلفها فترة من الزمن، وقد جاء البحث عن مخرج من طريقين: طريق إصلاح الدين مع دعاة التجديد الإسلامي، فبه يكون صلاح الدين والدنيا، وصلاح الدنيا والآخرة، والطريق الثاني مع دعاة التحديث الإسلامي، فركزوا على إصلاح الدنيا دون قصد معارضة الدين.

• جاء طلب العلوم العصرية من خلال مشروعات التحديث.

• ارتبط طلب العلوم العصرية من أجل التحديث بالالتفات نحو الغرب.

• جاءت التجارب الأولى في طلب العلوم العصرية من بلاد إسلامية غير عربية، مثل التجربة العثمانية والتجربة الهندية.

• أول احتكاك فعلي للقسم العربي من البلاد الإسلامية بالغرب العلماني جاء من خلال حملة نابليون على مصر، ولا سيّما مع الحملة العلمية المصاحبة له.

• تعرفت النخبة المصرية على المستجدات في العلوم الدنيوية من خلال احتكاكها بالحملة العلمية.

• تُعد تجربة محمد علي والي مصر أول تجربة حقيقية لطلب العلوم العصرية، وفي الوقت نفسه كانت تجربة صعبة واخترقها الأعداء بسهولة.

• أصبحت تجربة محمد علي نموذجاً يحتذى رغم ما فيها من مشكلات.

• ظهرت الصحافة كوسيط بين المجتمع المثقف وبين المعارف الحديثة، وكان إنشاؤها وإدارتها مع النصارى.

• اختلفت أسباب الانحراف بالعلم الحديث داخل البيئة الإسلامية عن الأسباب في البيئة الغربية، ويعود سبب الاختلاف إلى أنه مع المتغربين كان تقليداً صرفاً للتجربة الغربية، ومن هنا ظهرت مشكلة التقليد والتشبه عند المتغربين كسبب لكثير من أمراضهم.

• لقد سمح ضعف بعض مؤسسات العلم الإسلامي أو اختراقها من قبل تصورات صوفية وكلامية بفتح الباب للمتغربين في توجيه العلوم العصرية.

• كانت «المدرسة العصرية» طريق التعرف على العلوم العصرية، ولكن هذه المدرسة قد تسربت الانحرافات إليها بسبب غلبة التوجيه التغريبي لها في بداية ظهورها.

• كانت لسيطرة النصارى المتغربين على الصحافة بداية نشأتها وتعبئتها بمواد فكرية علمانية حول العلم الحديث ومناهجه ونظرياته وعلمائه ذات أثر على نخبة المجتمع.

• قامت الصحافة المتغربة بتيسير الانحرافات وعرضها بلغة بسيطة وجذابة مما سهل انتشار الأفكار المنحرفة.

• تعد التنظيمات الفكرية المتغربة ذات قوة أكبر داخل المجتمع الإسلامي، بسبب وجود عدد كبير يجمعهم تيار واحد ويتحركون لهدف واحد، وقد ظهرت تنظيمات مشبوهة في العالم الإسلامي وأسهمت بدور خطير في الانحراف بمسار العلم العصري.

• قامت الماسونية بدور خطير في القرن الثالث عشر/التاسع عشر، بينما

تبعتها التنظيمات العلمانية في القرن اللاحق من قومية ولبرالية وماركسية، فقادت العلم العصري نحو مزيد من التغرب والعلمنة.

• لقد كان لنجاح الاستعمار في احتلال بلاد المسلمين دوره الخطير في إفساد مسيرة العلم والتعلم، وذلك أنه بسيطرته على الدولة قد نجح في تعميم علمنة التعليم وزرع المشكلات في طريقه.

• لقد أسفرت الأحداث الجسام التي عصفت بالعالم الإسلامي عن ظهور بيئة جديدة غربية الهوى علمانية الرؤية، تيسر بقاء الأمراض في المجتمع وتسهم في استمرارها.

• ظهرت اتجاهات فكرية مختلفة حول الموقف من العلوم العصرية والنظريات العلمية المصاحبة لها، بعضها له جذوره الداخلية وبعضها له جذوره الخارجية.

• مشكلة العلاقة بالعلوم البشرية مشكلة قديمة بسبب ما ارتبط بهذه العلوم من مشكلات، ويمثل موقف الغزالي أشهر المواقف القديمة في بحث العلاقة بين الدين والعلوم البشرية.

• أول مشروع فكري حديث ومشهور درس مشكلة العلاقة بين الدين والعلم الحديث ونظرياته هو مشروع الشيخ حسين الجسر، الذي قام على مبدأي التجويز والتأويل، ورغم أهميته فهو لم يخل من مشكلات.

• ظهر الاتجاه السلفي الذي يعود في جذوره القريبة لدعوة الإمام محمد بن عبد الوهاب وقديماً إلى شيخ الإسلام ابن تيمية ومن سار على منهجه، وقد سلم هذا الاتجاه من وجود تعارض بين منهجه والعلوم الصحيحة لبعده عن مشكلات التصوف والكلام التي تتعارض بعض أصولها مع المعارف الصحيحة مما يجعل أهلها في حرج من التعارض معها، وقد تميز الاتجاه السلفي بدعوته إلى أخذ النافع مع تأصيل المعرفة البشرية في البيئة الإسلامية.

• ظهر الاتجاه العصراني الذي يعود في جذوره القريبة إلى جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وأمثالهما وقديماً إلى خليط من الفلسفة والاعتزال والكلام، وقد وقف هذا الاتجاه أمام هجمة التغريب وتصدى لحملاتها ولكنه فشل في مواجهة مشكلات العلوم العصرية ونظرياتها بسبب تساهله مع منهجية

التوفيق بين الدين والنظريات العلمية واستسهاله إعمال أداة التأويل.

• ظهر الاتجاه التغريبي الذي يعود في جذوره القريبة إلى نفر قليل من النصارى تمكنوا من مؤسسات علمية وسياسية وإعلامية، وكانت دعوته تقوم على اتباع الغرب شبراً بشبر وذراعاً بذراع بما في ذلك انحرافاتهم الفكرية والدينية وانحرافاتهم بالعلوم العصرية، وجعل طريقه إلى ذلك الدعوة لعلمنة العلم.

• وقعت صور من الانحراف التغريبي في المنهج وفي المعتقد وفي الشرع تحت دعاوى العلمية.

• من صور الانحراف في المنهج إهمال الوحي أو التكذيب به كأعظم مصدر للمعرفة بحجة أن العلم تقدم بمصادر أخرى بعيداً عن الوحي.

• من صور الانحراف في المنهج وضع مصادر أخرى للمعرفة العلمية بالدين والحياة كبديل عن الوحي.

• من صور الانحراف في المنهج الغلو في مبدأ الموضوعية لدرجة دعوتهم التخلي عن بابين مهمين للمسلم، المعتقد والقيم بحجة تعارضهما مع مبدأ الموضوعية ومن ثمّ تعارضهما مع العلمية.

• من صور الانحراف في المعتقد تعظيم الحس لدرجة إهمال عقيدة الغيب أو التكذيب به.

• من صور الانحراف في المعتقد وضع أصول يُدّعى علميتها للتكذيب بالغيب، مثل: الطبيعة والصدفة والحسية والأسطورة.

• مجمل الطريقة القرآنية في الرد على منكري الغيب تقوم على تذكير الإنسان بعجائب العالم المخلوق الذي يقود العاقل إلى التسليم بالغيب.

• شهادة العلم العصري تقود للتسليم بالغيب، فما اكتشف عن العالم الصغير في الذرة أو الخلية، وما رصد من العالم الكبير تكشف أن حجم المعلوم نقطة صغيرة مقارنة بحجم الغيب النسبي فكيف بالغيب المطلق.

• من صور الانحراف في المعتقد الادعاء بوجود موضوعات عقدية لم يثبتها العلم الحديث، ومن الأمثلة على ذلك «الملائكة والجن» و«الوحي»، وقد جاء الرد بأن عدم دلالة الدليل المعين لا تعني عدم المدلول المعين، وإنما السؤال: هل يوجد دليل آخر أم لا؟ وقد تبين أن ما ينكرونه قد ثبت بدليل آخر صحيح.

• من صور الانحراف في المعتقد دعوى وجود نظريات أخرى حول غيبيات دينية وقد لا يشترط المعارضة، ومن الأمثلة على ذلك «بداية الخلق ووجود الكون» و«خلق آدم ﷺ وأصل الإنسان»، وقد جاء الرد بأن ما يذكر في الباب من نظريات هي مما لا يمكن التأكد من صحته، بينما الوحي هو الحق من رب العالمين، فوجب تقديم القطعي على الظني أو الوهمي، وقد لا يحرص أصحاب تلك النظريات على الكذب ولكن لا يوجد عندهم معيار للتحقق بينما هو موجود عند المسلم، وأما ما قويت استدلالاته وظُنّ أنه يوجد تعارض بينه وبين الدين، فهنا يجب الاجتهاد الشرعي من قبل العلماء وذلك باجتماع العلماء من المجالين: العلوم الشرعية والعلوم الدينية.

• من صور الانحراف في المعتقد دعوى مخالفة العلم لأبواب من الغيبيات، وأهم ما يضربونه من مثل هو «المعجزات»، فهم يزعمون أن العلم يثبت عدم إمكانية خرق قوانين الطبيعة، وقد جاء الانحراف في هذا الباب من الاعتقاد بصحة التصور المادي حول الطبيعة وحول السببية الصلبة التي لا خرق لها من جهة، ومن الاعتقاد الفاسد حول حقيقة الربوبية فالرب سبحانه متصف بكمال القدرة والملك، وقد تهاوت تلك المادية من داخل العلم ذاته مع النظريات المعاصرة في علوم الطبيعة وإن كانت ليست هي عمدتنا، فالحق أن سبب الانحراف في هذا الباب راجع إلى مرض الإلحاد، وإلا فمن آمن بالله فمن لوازم الإيمان التسليم بكمال قدرته وملكه.

• من صور الانحراف في الشريعة وضع أصول يُدّعى علميتها للتكذيب بالشرع، مثل: القول بأن الدين ظاهرة اجتماعية مطلقاً، والتطور، ودعوى العلمية وأهمية العلمانية للنظريات الاجتماعية والنسبية.

• من صور الانحراف في الشريعة إهمال الأخلاق الدينية بل تقويضها تحت دعوى النظريات العلمية في ميدان الأخلاق، ثم إذا هي نظريات متعارضة متناقضة يكذب بعضها بعضاً، وكانت النتيجة ضياع الأخلاق، ولا سيّما بعد فصلها عن الشعور بالإيمان بالله والشعور بيوم الجزاء والحساب.

• من صور الانحراف في الشريعة ما وقع حول التداوي والتطبب للأمراض النفسية والجسدية، وهو في النفسية أجلى وأوضح، حيث تقبل نظريات حول الأمراض النفسية تُقلب فيها الحقائق، فيُجعل سبب العلاج هو سبب المرض،

مثل جعل التدين سبب الأمراض النفسية ويُجعل التفلت من الدين هو العلاج.

• من صور الانحراف في الشريعة ما ظهر من نظريات حول الربا وتُقدم على الشرع، ونجد صوراً من التعارض حول النظريات المقدمة عن الفائدة الربوية، ثم النظريات المتعارضة حول الربا في الفكر المتغرب، فهناك من يتبع النظريات الاقتصادية الرأسمالية ويرى الربا شرطاً للتقدم الاقتصادي، وهناك من يعارضه ويرى الربا من الأمراض الناتجة عن الاستغلال والتفاوت الطبقي، فلا تقدم إلا بإلغاء هذا التفاوت.

• من صور الانحراف في الشريعة ما ظهر من دعاوى علمية حول صحة موقف المطالبين بنزع حجاب المرأة المسلمة، وهي دعاوى ترجع لنظريات من علم الاجتماع العلماني حول نشأة العائلة، وهي نظريات تجعل كل المسائل الدينية العملية ظواهر اجتماعية أرضية دون تفريق بين ما أصله من رب العالمين وما أصله من اختراع البشر وابتداعهم.

• من الدعاوى التغريبية حول العلم دعوى أهمية علمنة العلم مع رفض مشروع التأصيل الإسلامي، فإذا نظرنا لمفهوم العلمنة في مصدرها الغربي وجدناها تحمل مضامين هدفها ترسيخ الإلحاد من خلال العلم، ونجد من المتغربين العرب من هو مدرك لهذه الأبعاد وسعى لترسيخها في الفكر العربي، وإذا كان الأمر بهذه الحال فإن كل ما يقومون به من حرب ضد مشروعات التأصيل الإسلامي إنما هو بسبب شعورهم بأثر نجاح التأصيل في إفساد مخططاتهم، كما أن ما يقولونه من نقد لأصحاب التأصيل الإسلامي ينقلب عليهم من باب أولى؛ فإن علمانية العلم هي نوع من التأصيل المادي واللاديني للعلم فلماذا ينقمون على غيرهم ما يقومون هم بفعله، مع الفرق بين من يريد الحق وبين من يريد الضلال؟!

• من الدعاوى التغريبية حول العلم دعوى التعارض بين الدين والعلم، وقد ظهر من خلال تحليل الدعوى أنها ترجع لأربع صور: دعوى تعارض «الموضوعات» أو «الإطار» أو «المنهج» أو «النشاط والعمل».

• تظهر دعاوى التعارض كلما نجم الهوى أو حلّ الجهل، فصاحب الهوى يحرص على كل ما يوهم التعارض لتحويله إلى حقيقة وهو ليس كذلك، والجاهل يشتبه عليه الأمر ويقع ضحية جهله، بينما يخف التعارض كلما قلت الأهواء وانتشر العلم.

• هناك أبواب مشتبهة فعلاً، والتشابه المحيّر أمر وارد، فالذين في قلوبهم زيغ يفرحون بالمشتبهات بخلاف الراسخين في العلم، ولهذا فبعد معايشتي هذه المشكلات شهوراً من البحث وجدت أن مثل هذا الباب المتشابه لا بد فيه من اجتماع علماء المسلمين في علوم الدين والدنيا حول الأمور المشكلة، فيطرحون الاجتهاد الشرعي حولها، فهي قضايا أكبر من أن يحسم فيها طرف برأي، والله أعلم.

• من الدعاوى التغريبية حول العلم دعوى كفاية العلم وشموليته، وهي دعوى برزت مع أصحاب الرؤية العلموية التي تقدس العلم وتربط مصير البشرية به، وتستبعد ما سواه، وقد ظهر أنها حتى في المحيط الغربي العلماني قد فشلت عن تقديم احتياجات إنسانية ملحة، وأن الكفاية والشمول لا تكون إلا من عليم حكيم، والمقدسون للعلم قد جعلوه رباً لهم من دون الله.

• من الدعاوى التغريبية حول الرؤية العلمية للدين دعوى الرؤية التطورية العلمية للدين، وهي دعوى متأثرة بالدارونية، وقد أشغل دعاتها الفكر العربي لما يقرب من نصف قرن، وقد كانت نتيجة التحليل أنها رؤية مادية إلحادية ألبست ثوب العلمانية، وظهر أن التيار التغريبي الذي رفعها إنما رفعها ـ عن وعي ـ كأداة لهدم الدين.

• من الدعاوى التغريبية حول الرؤية العلمية للدين دعوى الرؤية النفسية العلمية للدين، ومن أشهر النظريات النفسية حول الدين نظرية فرويد، وهي نظرية إلحادية في جوهرها تمتد إلى فيورباخ وغيره من مؤسسي الإلحاد، والعجيب أن هذه النظرية الإلحادية قد وجدت من المتغربين من اتبعها وأخذ بها، أو من نشر مفاهيم فرويد التي توصل في النهاية لمذهبه دون تنبيه. أصل هذه النظرية يقوم باستبعاد أي معتقد بوجود رب العالمين وبوجود أي معتقد بوجود دين منزل من عنده سبحانه، وإنما الدين وهم ومرض نفسي نابع من الإنسان. ومن بين أشهر الردود وأكثرها اختصاراً: لماذا لا يكون الإلحاد هو الوهم وهو المرض النفسي، فإن ما قاله عن الدين ينطبق بصورة أوضح على إلحاده، ومن العجب أننا لا نجد استدلالاً لهم على التكذيب بالربوبية والدين إلا انقلب عليهم.

• من الدعاوى التغريبية حول الرؤية العلمية للدين دعوى الرؤية العلمية الاجتماعية للدين، وقد كان من النتائج أن نظريات علم الاجتماع حول الدين

بالذات هي أكثر نظريات العلم تعارضاً وتناقضاً مع ظهور صرخات تعترف بأزمة النظريات الاجتماعية وفشلها، كما ظهر من النتائج ارتباط نظريات علم الاجتماع ولا سيّما في مجال الدين بأهواء وأيدلوجيات ومشروعات سياسية أكثر من ارتباطها بالعلم.

• انغمست النظريات الاجتماعية في أديان مبدلة أو مخترعة وبدائية، وانطلقت منها إلى تعميمات متسرعة تقول بأن الدين ظاهرة اجتماعية بشرية، ودافع هذا التسرع يكمن في الإلحاد الذي أصاب طائفة من طارحي تلك النظريات، وقد انساق مع هذه التعميمات طائفة من المتغربين الاجتماعيين العرب.

• لقد انساق الاتجاه التغريبي الاجتماعي مع الدراسات الاجتماعية الغربية، فعندما كان يبحث في الغرب عن أصل الدين كان المتغربون العرب يبحثون في أصل الدين، وعندما تحولت الدراسات في الغرب نحو الوظيفة الاجتماعية للدين تحول معها المتغربون العرب، وعندما تحول الغرب إلى النموذج الصراعي تحول معها المتغربون العرب، والأمر دون توقف.

• لقد تعامل الغرب مع دين محرف أو مع أديان وثنية ضمن التركة الغربية القديمة أو من خلال الاحتكاك بأديان وثنية بدائية في قارات العالم مع التوسع الاستعماري، ولهذا السبب كان من السهل عليهم الطعن في الدين، وقد انساق معهم المتغربون دون تفريق بين المختلفات، فجعلوا دين الإسلام كغيره من الأديان.

• لقد كان من الطبيعي أن يحدث التعارض بين الدين والعلم في الغرب، وفي كل بلاد العالم التي لا تدين بالإسلام؛ لأن الدين الذي بين أيديهم دين محرف أو مخترع، وما كان بهذه الحال فقد دخلته أهواء البشر ونقصهم، ومن الطبيعي أن يتصادم مع الحقائق يوماً ما، أما دين الإسلام المحفوظ بحفظ الله له، فلا يمكن أن يتعارض مع الحقائق العقلية أو العلمية أو الواقعية.

• لقد ظهر من غالب حال المتغربين أن المتغرب يكون في البداية متأثراً بالنظريات العلمية والفلسفات العلمانية المبنية عليها، ولكن هذا التأثر يتحول مع الأيام إلى استغلال للعلم الحديث من أجل إقصاء الدين، وذلك أن البعض يُصرّ على اتباع نظريات قد هجرها أهلها في الغرب، أو يصر على اتباع نظريات مع النقد الذي توجّه إليه من تيارات مختلفة تبين له الحق ومع ذلك تجده مصراً على باطله.

• قد يتصور البعض بعد الاطلاع على هذا البحث أن العلم الحديث علم منحرف من أوله إلى آخره، والأمر ليس كذلك، وإنما السبب يعود لهدف الدراسة الذي يركز على الانحرافات المصاحبة لحركة العلم ونظرياته ومناهجه، ولهذا جاء تكرير الملحوظة التالية في أكثر من مبحث: أن الباحث يسير مع موقف الاتجاه السلفي الداعي إلى طلب العلوم النافعة، فالحكمة ضالة المؤمن وهو أولى بها، وأليق به أن لا يتركها لملحد يوظفها في معارضة الدين، وإنما علينا أخذها منهم بقوة؛ أي: بجد واجتهاد والقيام على تأصيلها إسلامياً.

وفي الختام فإني أحمد الله سبحانه وأشكره أن أعانني على إتمام هذا البحث وأسأله سبحانه أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم وأن ينفعني به وينفع به الإسلام والمسلمين. ورغم ما بذلته من جهد فلست أدعي الكمال فيه، ولكن حسبي أني بذلت ما أستطيع، فإن أصبت فذاك من فضل الله سبحانه الذي أشكره عليه، وإن وقع خطأ أو تقصير، فإني أستغفر الله منه.

الفهارس

وفيه:

١ ـ قائمة الألفاظ الغريبة والمصطلحات الواردة في ثنايا البحث.

٢ ـ فهرس الطوائف والفرق والمذاهب.

٣ ـ قائمة المراجع والمصادر.

٤ ـ فهرس الموضوعات.

ملحق مفهرس للألفاظ الغريبة والمصطلحات والطوائف والفرق والمذاهب والتراجم مع التعريف بها

يحوي هذا الملحق على تعريف بأهم الألفاظ والمصطلحات والطوائف والفرق والمذاهب الواردة في البحث، مرتبة بحسب حروف المعجم، وقد اعتمدت في كتابتها على موسوعة حديثة وشاملة وهي: «الموسوعة العربية العالمية»، فهي تتميز بحداثة معلوماتها وشموليتها وقيام فريق كبير من المتخصصين عليها «ما يقرب من ألف متخصص» مما يجعلها مقدمة في بابها، وقد اختصرتها بـ«الموسوعة». وقد اعتمدت مراجع أخرى من باب المقارنة من جهة ومن باب التخصص في أبواب قد لا تغطيها الموسوعة بسبب شموليتها، وأهم هذه الكتب في باب المصطلحات: مفاتيح العلوم الإنسانية، د. خليل أحمد خليل، وموسوعة الفلسفة، د. عبد الرحمٰن بدوي واختصارها «موسوعة بدوي»، والموسوعة الفلسفية العربية، إشراف د. معن زيادة، والموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، إشراف وتخطيط ومراجعة د. مانع بن حماد الجهني واختصارها «الموسوعة الميسرة»، والمعجم الفلسفي، بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، د. جميل صليبا، وغيرها.

ملحوظة: قد يكون سبق التعريف بالمصطلح في البحث فأحيل إلى صفحته، وما يكون بين قوسين معقوفين فهو إحالة لمرجع متخصص في التعريفات، مما سبق من المراجع.

أولاً: قائمة الألفاظ الغريبة والمصطلحات الواردة في ثنايا البحث

١ ـ **الإبستمولوجيا**، انظر تعريفها ص(٤٦).

٢ ـ **الإتنوغرافيا**، علم اجتماعي يصف أحوال الشعوب ويدرس أنماط حياتها ولا سيّما البدائية، [المعجم الفلسفي ١/٣٦، قاموس المصطلحات ص٢٢].

٣ ـ **الإتنولوجيا**، علم اجتماعي يفسر الظواهر التي يصفها علم الإتنوغرافيا، [المعجم الفلسفي ١/٣٧، قاموس المصطلحات، ص٢٢].

٤ ـ **الأثير** مادة في علم الفيزياء. كان يُعتقد أنها تملأ كل الفضاء. وفي أواخر القرن السابع عشر اعتقد بعض علماء الفيزياء أن الضوء يسير في موجات، وعرفوا أن الضوء يمكن أن يسير خلال فراغات توجد صناعياً، وخلال فراغ الفضاء الخارجي. ولكنهم لم يستطيعوا أن يفسروا كيف أن الضوء يمكنه أن يسير بدون وسط «مادة يسير خلالها». ولذلك فقد افترضوا وجود أثير حامل للضوء بوصفه مادة تختلف عن كل المواد الأخرى. وهو لا يمكن أن يُرى أو يُحَس أو يُوزن، ونجده في الفراغات والفضاء الخارجي وخلال كل مادة. واعتقد العلماء أن الأثير ثابت وأن الكرة الأرضية والأجسام الأخرى في الفضاء ـ تتحرك خلاله. وفي عام (١٨٦٤م)، اقترح الفيزيائي كلارك ماكسويل أن موجات الضوء كهرومغنطيسية، وتسير كاضطرابات للمجال الكهرومغنطيسي. ولذلك، فإنها لا تحتاج إلى وسط لتسير فيه. ولكن ماكسويل وفيزيائيين آخرين ظلوا يعتقدون بوجود الأثير. وفي عام (١٨٨٧م)، قام عالمان أمريكيان، هما ألبرت مايكلسن، وإدوارد مورلي بإجراء تجربة لقياس سرعة الكرة الأرضية بالنسبة للأثير. وقد أوضحت اكتشافاتهم أن الكرة الأرضية لا تتحرك خلال الأثير. ولكن الفيزيائي الهولندي هندريك لورنتز، شرح الكشف بافتراض أن الأثير يؤثر في المادة بطريقة

معقدة. وفي عام (١٩٠٥م)، نشر الفيزيائي الألماني المولد ألبرت أينشتاين، نظريته الخاصة في النسبية التي تُظهر كيف يسلك الضوء، وأنه لا يعتمد على وجود الأثير [الموسوعة، ١/١٧٦].

٥ ـ **الأخلاق**: انظر تعريفها ص١٠٧٥.

٦ ـ **الأَرْوَاحيَّة** مصطلح يطلق على أي دين ـ غير الإسلام ـ تؤدي فيه أرواح موتى البشر أو أرواح الطبيعة دوراً مهماً. في هذه الأديان، قد تُقدَّم القرابين وتعقد الاحتفالات الخاصة لتكريم أرواح الموتى. كذلك قد يعبد أتباع هذه الأديان الأرواح التي يعتقدون بوجودها في الحقول والتلال والأشجار والماء وعناصر الطبيعة الأخرى. وفي بعض الأديان يُظَنُّ أن هذه الأرواح قد تحل في أبدان الناس لتفصح عن احتياجاتها ورغباتها. ويحدث ذلك، مثلاً في الطقوس الدينية للتقاليد الشعبية بجنوب شرقي آسيا. نشأ استخدام كلمة **الأرواحية** أساساً نتيجة لنظرية حول أصول الدين. نشرت هذه النظرية التي نادى بها عالم الأجناس البريطاني تايلر في عام (١٨٧١م). زعم السير تايلر أن جميع الأديان تطورت من آراء الناس الأولى عن الأرواح في البشر والأرواح في عناصر الطبيعة. واستخدم تايلر مصطلح الأرواحية لهذه الأرواح، وأصبح اعتقاده يعرف في نهاية الأمر **بنظرية الأرواحية**. لم يعد العلماء يتقبلون نظرية تايلر تفسيراً لأصل أديان العالم. إلا أن عبادة الأرواح لا زالت تدعى بالأرواحية. وواضح أن نظرية تايلر في أصل الأديان نابعة من نظرية داروين في أصل الإنسان. وكما يرفض الإسلام نظرية داروين، فإنه يرفض كل ما يتشعب عنها من الآراء، وهي موجودة في نظريات علم الاجتماع وعلم النفس وعلم الإنسان حول أصل الدين [الموسوعة، ١/٥٣١].

٧ ـ **الأزهر**، جامعة الأزهر مؤسسة تعليمية وضع أساسها بالقاهرة جوهر الصِّقليّ «إلياس الصقلي» القائد الفاطمي عام (٣٥٩هـ ـ ٩٧٠م). واستغرق بناء جامعها الأساس نحو العامين، ولم يسرع الفاطميون بدفع الأزهر إلى غايته التي أُنشئ من أجلها وهي: نشر الفقه الشيعي والدعوة الشيعية الباطنية ومنافسة الجوامع المصرية السنية بل اكتفوا بجعله مسجداً رسمياً يقوم في عاصمة ملكهم الجديدة. وعندما توطدت دعائم الحكم الفاطمي بمصر اهتم الخلفاء الفاطميون بالأزهر، وفتحت أبوابه لدراسة العلوم الدينية والعقلية في عهد الخليفة العزيز بالله (٣٦٥ ـ ٣٨٦هـ) ـ (٩٧٦ ـ ٩٩٦م)، واستجلبوا له فقهاء وعلماء الدعوة الشيعية وقضاتها، وأغدقوا عليهم المال، ونقلوا إليه كثيراً من الكتب، وشجعوا طلاب العلم من البلاد الإسلامية الأخرى للالتحاق به. وكانوا بين الحين والآخر يجرون توسعاً في مبانيه للدراسة وأروقة للطلاب ومساكن للأساتذة. وخصصوا أموالاً ثابتة للإنفاق

على الجامع الأزهر، كما أسهم كثير من رجال الدولة والأمراء وأهل البر في تخصيص جزء من أموالهم لتنفق على الطلاب والأساتذة وبقية شؤون الأزهر، الذي اشتهر نتيجة لهذا الاهتمام، وارتبط اسمه برسالة العلم وأصبح جامعة كبيرة لخدمة المذهب الشيعي. وعندما تحول الأمر للدولة الأيوبية السنية عَطَّل صلاح الدين نشاطه ودعم مذهب السنة، فدرس فيه الفقه السني على المذاهب الأربعة، ثم استعاد الأزهر مكانته من جديد في عهد المماليك (٦٤٨ ـ ٩٢٢هـ) ـ (١٢٥٠ ـ ١٥١٧م)؛ فقد زاد الملك الظاهر بيبرس المملوكي في بنائه وشجع التعليم فيه وحذا حذوه كثير من الأمراء، فذاع صيته، وأَمَّهُ طلاب العلم والعلماء من كل أنحاء العالم الإسلامي، وزاد في مجده أن غزوات المغول في المشرق الإسلامي قضت على معاهد العلم هناك، وأن الأمة الإسلامية بالمغرب أصابها التفكك مما أدى إلى إهمال مدارسها الزاهرة. وقد ضعف حاله أيام الدولة العثمانية ووقعت له أحوال مع دولة محمد علي، ومع ذلك فقد بقي منبراً من أهم المنابر العلمية الإسلامية، وقد لحقته تطورات بعد خروج الاستعمار، وهو إلى الآن من أشهر معاهد المسلمين العلمية رغم كل ما واجه من تحديات [الموسوعة، ١/ ٥٥٧].

٨ ـ **الاستقراء**: انظر تعريفه ص٣٩، ص٨٥٥.

٩ ـ **الإسرَائيليَّات** مصطلحٌ مشتق من لفظة بني إسرائيل، ويُطلق على القصص والحكايات والأخبار الدخيلة على تفسير القرآن الكريم والحديث، ومصدرها التراث اليهودي المتمثل في ما تبقى مع بني إسرائيل من التوراة، وما تبعها من تعاليم، والتراث النصراني المتمثل أيضاً في مجموعة الأناجيل وشروحها، ويضاف إلى هذا أخبار القُصَّاص وحكاياتهم. يطلق على هذا التراث الدخيل جميعه لفظ الإسرائيليات من باب التغليب، لأن أكثره دخل عن طريق اليهود سواء من أسلم منهم أو من اختلط بالمسلمين [الموسوعة، ١/ ٧٢١].

١٠ ـ **الأُسْطُورة** حكاية تقليدية تروي أحداثاً خارقة للعادة، أو تتحدث عن أعمال الآلهة والأبطال عند الأمم المشركة الغابرة. وهي تعبر عن معتقدات الشعوب، في عهودها البدائية، وتمثل تصورها لظواهر الطبيعة والغيبيات. في عقائد الإغريق القديمة، تحكي معظم الأساطير عن أُناس وأماكن وأحداث يمكن إدراكها، وفي عهود أقرب، تقوم بعض الأساطير على أشخاص حقيقيين، أو أحداث حقيقية، ولكن الكثير منها يتعلق بشخصيات خيالية. [الموسوعة، ١/ ٧٣٤، انظر أيضاً ص٨١٩ من هذا البحث، وانظر مادة علم الأساطير].

١١ ـ **الافتراق** انظر تعريفه ص٥٩.

١٢ ـ **الاقتصاد** العلم الاجتماعي الذي يهتم بتحليل الأنشطة التجارية، وبمعرفة كيفية

إنتاج السلع والخدمات. ويَدرس علم الاقتصاد الطريقة التي تُنتج بها الأشياء التي يرغب فيها الناس وكذلك الطريقة التي توزع بها تلك الأشياء. كما يدرس الكيفية التي يختار بها الناس والأمم الأشياء التي يشترونها من بين الحاجات المتعددة التي يرغبون فيها. ، يُعرِّف الاقتصاديون «المتخصصون في علم الاقتصاد» **الاقتصاد** بأنه العلم الذي يُعنَى بدراسة كيفية إنتاج السلع والخدمات وتوزيعها. ويعني الاقتصاديون **بالسلع** والخدمات كل ما يمكن أن يباع ويشترى. ويعنون **بالإنتاج** معالجة السلع والخدمات وتصنيعها. أما كلمة **توزيع** فيعنون بها الطريقة التي يتم بها تقسيم السلع والخدمات بين الناس.. وفي عالم اليوم ثلاثة نُظم اقتصادية مهمة هي: ١ ـ الرأسمالية ٢ ـ الأنظمة الاقتصادية المختلطة ٣ ـ الشيوعية. وتتضمن الأنظمة الاقتصادية لكثير من البلدان عناصر مشتركة من نظم اقتصادية مختلفة [الموسوعة، ٢/ ٤٠٢، الموسوعة الميسرة، ٢/ ٩٦٧].

١٣ ـ **الإقْطاع** مصطلح عام يُستخدم لوصف النظام السياسي والعسكري الذي كان سائداً في غربي أوروبا خلال القرون الوسطى. ففي ذلك العصر، لم تكن هنالك حكومة مركزية قوية، كما كان الأمن ضعيفاً. ولكن النظام الإقطاعي كان يسد الحاجة الأساسية للعدالة والحماية. وكان السيد يمنح الأرض للمُقطِعين مقابل قيامهم بخدمات عسكرية. وكان السيد والمقطعون يلتزمون فيما بينهم برباط من المراسيم والعهود على أن يخلص كل طرف للآخر، ويوفي بالتزاماته [الموسوعة، ٢/ ٤٢٢، قاموس المصطلحات، ٦٣].

١٤ ـ **الإلحاد** في اللغة، الميل والعدول عن الشيء. والإلحاد، في الدين، الميل عن الدين الحق. وهو أقسام، فقد يكون ذلك عن طريق الشرك وإعطاء خصائص الألوهية لغير الله ﷻ، أو بإشراك آلهة أخرى مزعومة معه ﷻ. وقد يكون الإلحاد بإنكار وجود الله تعالى. وكلا النوعين من الإلحاد انحراف عن الفطرة الإنسانية، وطمس لما في البصيرة. وقد كان النوع الأول شائعاً بين الناس خلال التاريخ البشري، إذ كان المشركون قديماً يقرون بوجود إله، ولكنهم ضلوا الطريق إلى معرفته، وأخطأوا في تصورهم له، فوُجد من اتخذ الشمس والقمر أو مناظر الطبيعة المختلفة آلهة تُعبَد، وهناك من اتخذ إلهاً للخير وإلهاً للشر. وهناك من عبد آلهة متعددة واتخذ إلهاً أعلى يفوقها جميعاً، أما النوع الآخر من الإلحاد، والذي يعني إنكار وجود الله أصلاً، فقد انتشر خلال القرون الثلاثة الأخيرة «الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين»، وجاء نتيجة للصراع بين العلم والكنيسة في أوروبا، ذلك الصراع الذي انتهى بانتصار العلم وانهزام دعاة الكنيسة. وقد اتخذ مفكرو تلك الفترة هذا الموقف ذريعة لرفض الدين جملةً وإنكار حقائقه

وعلى رأسها الإيمان بالله، وقد انتشرت هذه الظاهرة «ظاهرة الإلحاد» انتشاراً واسعاً في الدول الأوروبية بصفة خاصة، وأصبحت له في بعض البلاد حكومات تحرسه ودول تحميه، وهو يتسلح ببعض النظريات العلمية المادية لتؤيده. ويمكن اعتبار ظاهرة «العَلمانية» جزءاً من التيار الإلحادي بمفهومه العام. فعلى الرغم من ارتباط العلمانية بفصل الدين عن الدولة أو السياسة في الاستعمال الشائع، فإن لتلك الظاهرة دلالتها الأخرى المتصلة بذلك الفصل، والتي لا تقل أهمية في الاستعمال الغربي المعاصر. فهي تدل لدى كثير من المفكرين ومؤرخي الفكر على «نزع القداسة عن العالم بتحويل الاهتمام من الدين بما يتضمنه من إيمان بإله وبروح وبعالم أخروي أو مغاير خفي إلى انشغال بهذا العالم المرئي أو المحسوس وغير المقدس». ويمكن اعتبار العلمانية بمفهومها الشائع ـ أي: فصل الدين عن الدولة ـ مرحلة مبكرة في هذا التوجه العام نحو ربط الحياة الإنسانية بعالم الحس؛ لأنها تمنح الأولوية لذلك العالم في التشريع لحياة الإنسان وسياستها. وفي الآية القرآنية الكريمة إشارة إلى هذا المعنى العام والأساسي للعلمانية، حيث يقول الله تعالى على لسان الذين كفروا: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ﴾ [الأنعام: ٢٩]. والدنيا هي العالم الوحيد بالنسبة للعلمانية. ومن هنا استخدم مفهوم «الدنيوية» كمرادف للعلمانية. ومن العلمانية اشتق فعل «العلمنة» ليدل على عملية التحول نحو هذا العالم [الموسوعة، ٢/٥١٧، الموسوعة الميسرة، ٢/٨٠٣، ٩٧١، موسوعة بدوي، ١/٢١٩، الموسوعة الفلسفية العربية، ص٨٧، مفاتيح العلوم الإنسانية، ص٦٠].

١٥ ـ **الآلية**، انظر الفلسفة الآلية.

١٦ ـ **الانتخاب الطبيعي** عند بعض علماء الطبيعة والأحياء هو عملية تحدث في الكون وبواسطتها تبقى الكائنات الأكثر تكيفاً مع بيئاتها على قيد الحياة. وقد أطلق على هذه العملية **البقاء للأصلح**. وقد طور دارون هذا المفهوم وجعله أساساً مهما في نظريته، وهو يحيل الأمر للطبيعة ويتجاهل الحكمة الإلهية في خلق الكون وإيجاده من العدم ـ ويسند الحركة والموت والحياة إلى عناصر الطبيعة ـ دون خالقها ومسبب الأسباب بحجة الاكتفاء بالنظرة العلمية للطبيعة [الموسوعة، ٣/١٥٥، الداروينية والانسان. .، د. صلاح عثمان، ص٣٧].

١٧ ـ **الأنثروبولوجيا** انظر علم الإنسان.

١٨ ـ **الإنطولوجيا** انظر تعريفها ص٣٧.

١٩ ـ **الأيدلوجيا**: كانت بداية أمرها تعني العلم الذي يدرس الأفكار؛ أي: علم الأفكار، فيعرف قاموس ويبستر الأيديولوجية بأنها: دراسة لطبيعة ومصدر

الأفكار، ثم وقع للمصطلح تحولات لتصبح الأيدلوجيا مجموعة الأفكار التي تشكل أساس نظام سياسي واقتصادي واجتماعي معين. وفي خلاصة قدمها د. مصطفى عشوي عن التنظير الأيُدلوجي بأنه تنظير يتأثر بـ«١ ـ النسق الفكري المهيمن على مجتمع ما والذي تحميه طبقة معينة أو نظام قائم. ٢ ـ مجموعة من التصورات المسبقة والأحكام التقييمية التي تكون اتجاهات ومواقف سلوكية قد تخفي دوافع لا شعورية لحماية الذات والجماعة التي ينتمي إليها الفرد» [العلوم الاجتماعية بين التنظير العلمي والتنظير الأيدلوجي، د. مصطفى عشوي، من كتاب قضايا المنهجية في العلوم الإنسانية والاجتماعية، ص٢٤٤]، وهو مصطلح قدحي يطلق على التيارات الفكرية المعاصرة العلمانية، ويوازيها من جهة في الاصطلاح الإسلامي الفرقة والبدعة والأهواء، ولكن لأنه غلب على المعاصرة أنها لادينية فقد أُخذ لها هذا المصطلح، بحيث يفرق بين الفرقة التي تدور حول موضوعات دينية وبين الأيدلوجيا التي تدور حول موضوعات فكرية منفصلة عن الدين وربما معادية له، وهذا المعنى هو الذي أعنيه عند ذكره في ثنايا البحث. والأيدلوجيا في الماركسية عبارة عن وعي زائف هو انعكاس للواقع الاجتماعي، ويشير المصطلح أيضاً إلى كل مذهب تستلهمه الحكومات أو الأحزاب وتستمد منه آراءها ومواقفها، ويفضل الدكتور طه عبد الرحمٰن استعمال الفكرانية قياساً على العقلانية لأن الأيدلوجيا مصطلح واسع قد يحوي الصحيح وغيره، وسماها د. خليل الفكروية. [معجم المصطلحات والشواهد، ص٧٠، الموسوعة الفلسفية العربية، ص١٥٨ دراسة مطولة، الموسوعة الميسرة، ٢/ ٩٨٠، قاموس المصطلحات، ٧٧، تجديد المنهج في تقويم التراث، د. طه عبد الرحمٰن، ص٢٤ ـ ٢٥، مفاتيح العلوم الإنسانية، د. خليل، ص٣١٧].

٢٠ ـ **التجربة** انظر تعريفها ص٣٧.

٢١ ـ **التطور**: انظر تعريفه ص٢١٢، ص١٠٦١.

٢٢ ـ **التغريب** انظر تعريفه ص٤٨.

٢٣ ـ **التفسير العلمي** انظر تعريفه ص٣٨.

٢٤ ـ **التلفيق**، انظر مذهب التوفيق.

٢٥ ـ **التنجيم**، علم التنجيم هو دراسة كيفية الارتباط المفترض للشمس والقمر والكواكب والنجوم بالحياة والأحداث على الأرض. ويعتمد على زعم أن الأجسام السماوية، تشكّل نماذج يمكنها كشف شخصية الفرد أو مستقبله. ويعتقد العديد من الناس من كل أنحاء العالم في التنجيم. ويعتمدون في إصدار قراراتهم على نصائح المنجّم، ويزعم المنجّمون أنهم يعرفون كثيراً عن هذا التأثير عن

طريق رسم خريطة دائرية تسمى خريطة البروج أو **جدول الميلاد**. وهذا باب من أبواب الشرك المحرمة في الإسلام [الموسوعة، ٧/ ٢٠٤، الموسوعة، ٢/ ١٠٢٣].

٢٦ ـ **التوفيق**، انظر مذهب التوفيق.

٢٧ ـ **التولُّد التلقائي** نظرية كانت تزعم أن أنماطاً معينة للحياة، مثل الذباب والديدان والفئران من السهولة بمكان أن تنشأ مباشرة من أشياء غير حية مثل الطين واللحم المتحلل. لم يتم التخلي النهائي عن نظرية التولد التلقائي حتى منتصف القرن التاسع عشر، حيث مكنت التحسينات التي أدخلت على المجاهر، والأدوات العلمية الأخرى العلماء من رؤية البيوض والنطاف «الحيوانات المنوية» للحيوانات العليا، والبيوض وحبوب اللقاح للنباتات والجراثيم والكائنات الحية المجهرية الأخرى. فقد لاحظ الفرنسي باستير تكاثراً ونمواً في الكائنات الحية المجهرية. وقد برهن على أن الكائنات الحية المجهرية يمكن أن تظهر في المرق الزرعي المعقَّم فقط، إذا تم تعريضه أولاً لهواء يحتوي على جراثيمها «خلاياها التناسلية». وقد أدت اكتشافات باستير إلى ظهور **نظرية الخلية** حول أصل المادة الحية. وتقول نظرية الخلية: إن الحياة تنشأ من مادة حية سبق وجودها، وخلال القرن العشرين أظهرت التجارب المعملية أن كثيراً من الجزيئات الموجودة في الكائنات المجهرية الحية يمكن **اصطناعه** «إنتاجها صناعياً». ولكن لم تتوصل أي تجربة إلى إيجاد كائن مجهري حي قادر على إيجاد نفسه مرة أخرى [الموسوعة، ٧/ ٣١٦].

٢٨ ـ **الثورة العلمية**، انظر تعريفها ص٩١.

٢٩ ـ **الجليد** شكل ترسيبي يتكون من كتل من بلورات جليدية صغيرة. تنمو هذه البلورات معاً من بخار الماء في السحب الباردة. لتكون **الندف الثلجية** عند اصطدامها وتماسك بعضها ببعض. تختلف الندف الثلجية في حجمها. في بعض الحالات قد تتجمع ١٠٠ بلورة جليدية معا مكونة كِسْفَة جليدية يبلغ قطرها أكثر من ٢,٥سم. تختلف الندف الجليدية أيضاً في الشكل ولكنها جميعها لها ستة جوانب [الموسوعة، ٨/ ٤١٤].

٣٠ ـ **الحتمية الاقتصادية** نظرية لتفسير التاريخ، تُبين أن النظام الاقتصادي لمجتمع يُشكِّل مؤسساته الاجتماعية السياسية والدينية. وقد طور النظرية أولاً ماركس في منتصف القرن التاسع عشر، مع أن المفكرين الآخرين قد طرحوا الفكرة في زمن أسبق منه، فأصبحت واحدة من العناصر الأساسية لفلسفته. رفض ماركس فكرة أن الأفراد أو الدين أو العوامل الأخرى تُسبب التغيير السياسي في المجتمع،

وحاول بدلاً من ذلك أن يوضح أن التغييرات السياسية لا تنتج إلا عن التغيرات في كيفية إنتاج المجتمع للبضائع والخدمات وتوزيعها [الموسوعة، ٩/ ٦٩].

٣١ ـ **الحتمية بالمعنى المشخص**: أن كل ظاهرة من ظواهر الطبيعة مقيدة بشروط توجب حدوثها اضطراراً، وبالمعنى المجرد: أن يكون للحوادث نظام معقول تترتب فيه العناصر على صورة يكون كل منها متعلقاً بغيره، والحتمية بالمعنى الفلسفي مذهب من يرى أن جميع حوادث العالم، ولا سيّما أفعال الإنسان، مرتبطة بعضها ببعض ارتباطاً محكماً، والإمكان والجواز ممتنع في نظرهم. [المعجم الفلسفي، ١/ ٤٤٢، الموسوعة الفلسفية العربية، ص٣٥٤، مفاتيح العلوم الإنسانية، ص١٦٢، معجم المصطلحات. . .، ص١٤٥].

٣٢ ـ **الحَمْض النووي** جزيء معقد موجود في جميع الخلايا. هناك نوعان من الأحماض النووية هما **الحمض النووي الريبي منقوص الأكسجين «د. ن. أ» والحمض النووي الريبي** «آر. إن. إيه». ويوجد حمض «د. ن.أ» بصورة رئيسية في نواة الخلية. ولكن «آر. إن. إيه» قد يوجد في جميع أنحاء الخلية. ويؤدي «د. ن. أ» دوراً حيوياً في الوراثة. فهو المادة الرئيسية في **الصبغيات** «الكروموزومات»، وهي أجسام الخلية التي تنظم عملية الوراثة في الحيوان أو النبات. وعندما تنقسم الخلية يجب أن تنقسم المورثات في نواتها إلى نسخ متطابقة تماماً تنتقل إلى الخلايا الوليدة. ويقوم «د.ن. أ» الموجود في الصبغيات بإعطاء الخلايا الوليدة مجموعة كاملة من **الرموز** «الشفرات» من أجل نموها ونمو الخلايا المنحدرة منها. هناك أربع قواعد مختلفة في «د. ن. أ» هي **الأدنين والجوانين والثيمين والسيتوسين**. والنسب الدقيقة لكل من القواعد، والترتيب الدقيق الذي تُرَتَّب به، تعتبر فريدة لكل نوع من الكائنات الحية. وهذا الترتيب الدقيق وتلك البنية، هما اللذان يجب نسخهما بدقة في كل مرة تنقسم فيها الخلية. أما «آر. إن. إيه»، فهناك أيضاً أربع قواعد هي **الأدنين، والجوانين، والسيتوسين، واليوراسيل** وليس الثيمين كما هو في «د. ن. أ» ويؤدي «آر. إن. إيه»، دوراً هاماً في تكوين البروتينات. وبعض جزيئات «آر. إن. إيه»، وتدعى **آر. إن. إيه الرسول**، تغادر النواة حاملة التعليمات لصنع البروتينات. وتذهب جزيئات «آر. إن. إيه الرسول» هذه إلى الرايبوزومات، وهي تركيبات الخلية التي تصنع فيها البروتينات. فسبحان الخالق [الموسوعة، ٩/ ٥٢٢، العصر الجينومي، د. موسى الخلف، ص٢١٤].

٣٣ ـ **الخلية** الوحدة الأساسية لكل أشكال الحياة؛ فكل الكائنات الحية مكونة من خلايا. وبعضها تتكون من خلية واحدة، بينما تتكون بعضها الآخر مثل النباتات

والحيوانات من عدد كبير من الخلايا. ويتكون جسم الإنسان مما يزيد على ١٠ تريليون «١٠،٠٠٠،٠٠٠،٠٠٠،٠٠٠» خلية. ومعظم الخلايا صغيرة جداً لدرجة أنها لا ترى إلا بالمجهر. فخلايا دمك الحمراء مثلاً من الصغر بحيث تملأ ٤٠,٠٠٠ خلية منها مساحة هذه الدائرة O. ويتكون جلد راحة يدك من عدة ملايين من الخلايا. يحيط بالخلية غلاف رقيق يسمى **الغشاء**، ويسمى كامل محتويات الخلية البروتوبلازم. ولمعظم الخلايا تركيب يسمى **النواة**، يحتوي على **البرنامج الوراثي** للخلية؛ أي: الخطة الأساسية التي تتحكم في كل نشاطات الخلية تقريباً. ويسمى الجزء من البروتوبلازم المحيط بالنواة **السيتوبلازم**. من أهم الأدوات التي يستخدمها العلماء لدراسة الخلية المجهر. فبإمكان **المجهر البصري** تكبير الخلية إلى ٢,٠٠٠ ضعف، وبإمكان **المجهر الإلكتروني** تكبيرها إلى مليون ضعف. ويبلغ طول النملة المكبرة ٢٠٠,٠٠٠ مرة أكثر من ٨٠٠ متر. ولكن بالرغم من هذا التكبير الهائل لا يمكن رؤية التركيب التفصيلي لبعض أجزاء الخلية. **النواة** هي مركز التحكم الذي يوجه نشاطات الخلية. ويحيط **الغشاء النووي** بالنواة ويفصلها عن السيتوبلازم. وتحتوي النواة على نوعين مهمين من التركيبات: **الصبغيات** «الكروموزومات» **والنويات. والصبغيات** خيوط طويلة من مادة تسمى **الكروماتين**. إلى آخر ذلك من عالمها المدهش، فسبحان الخالق العليم العظيم [الموسوعة، ١٠/ ١٣٥].

٣٤ ـ **الذَّرَّة** إحدى الوحدات الأساسية لبناء المادة. فكل شيء حولنا مكون من ذرَّات. والذرَّة الواحدة بالغة الصِّغر، فهي لا تتعدى واحداً على مليون من سُمْك شعرة. وتحتوي أصغر عيِّنة يمكن رؤيتها بمجهر عادي على ما يزيد على عشرة بلايين ذرة. وبالرغم من أن الذرّات تُعدُّ من أدق الأشياء في العالم إلا أنها تُعدُّ أيضاً من أعظمها قوة، فبداخلها كمية هائلة من الطاقة الكامنة. وقد استطاع العلماء تسخير هذه الطاقة في إنتاج أسلحة الدمار البالغة التأثير كما استطاعوا أيضاً الاستفادة منها في توليد الكهرباء. وبالرغم من ضآلة الذرّة إلا أنها تتكون من جُسيمات أكثر صغراً منها، والجسيمات الثلاثة الأساسية هي: **البُروتونات، والنيوترونات، والإلكترونات**. ولكل ذرة عدد محدد من هذه **الجُسيمات تحت الذرية**. تزدحم البروتونات والنيوترونات داخل **النواة، وهي منطقة بالغة الصغر في** مركز الذرة. فلو كان قطر ذرة الهيدروجين ستة كيلومترات، على سبيل المثال، فإن النواة لا يتعدى حجمها حجم كرة المضرب العادية. وما يتبقى من حجم الذرة خارج النواة هو في أغلبه فضاء فارغ. وفي هذا الفضاء، تدور الإلكترونات حول النواة بسرعة بالغة تقطع بها بلايين الرحلات في كل جزء من المليون جزء

من الثانية. البروتونات والنيوترونات أصغر بـ ١٠٠,٠٠٠ مرة تقريباً مقارنة بوزن الذرة، ولكنها تتألف بدورها من جُسيمات أكثر صغراً يسمى كل منها **كوارك**. ويتكون كل بروتون وكل نيوترون من ثلاثة من جسيمات الكوارك. على عكس البروتونات والنيوترونات فإن الإلكترونات لا تحتوي على جُسيمات أصغر. وكتلة الإلكترون بالغة الصغر. وتُكتب قيمة هذه الكتلة بالجرامات، بوضع علامة عشرية يتبعها ٢٧ صفراً ثم رقم ٩. ولسعة هذا العالم وعجائب مكوناته فقد تكون له علم من أصعب العلوم هو ميكانيكا الكم: يتناول فرع الفيزياء المسمَّى **بالميكانيكا الكمية** مسألة القوى داخل الذرة وحركة الجسيمات تحت الذرية. وقد افْتتحت الدراسة في هذا الفرع من فروع الفيزياء في عام (١٩١٣م) عندما استخدم عالم الفيزياء الدنماركي نيلز بور **نظرية الكم** لشرح حركة الإلكترونات داخل الذرات. وقام علماء فيزياء آخرون بتطوير ميكانيكا الكم، وطبقوا مبادئها على النواة والإلكترونات. إلى آخر ذلك من عالمها المدهش، فسبحان الخالق العليم العظيم [الموسوعة، ١٠، ٦٢٣، هذا الكون ماذا نعرف عنه؟ د. راشد المبارك، ص١١٣]، [وانظر حول الإلكترون الموسوعة، ٢/ ٥٦٠].

٣٥ ـ **رأس المال** تعبير اقتصادي للثروة التي تُستَغَلّ لتنميتها وزيادتها باستثناء الأرض. فمدخرات الناس تُعَدُّ رأس مال، لأنها تنتج ثروة إضافية من خلال الأرباح التي يكسبونها. أما الأرض وغيرها من الموارد الطبيعية فلا تعتبر رأس مال؛ لأن الإنسان لا ينتجها. ومعظم الأصول الثابتة التي تمتلكها شركة تمثل رأس مال؛ لأنها تستثمر لتدر الدخل. تعتبر الأشياء الخاصة، مثل الغذاء الخاص، والأثاث والملابس ثروة وليست رأس مال؛ لأنها لا تضيف ثروة [الموسوعة، ١١، ٦٠، قاموس المصطلحات، ص٢٤٤].

٣٦ ـ **صك الغُفران** مصطلح شاع في الكنيسة الرومانية الكاثوليكية في العصور الوسطى. وكان أصحاب فكرة صك الغفران، يدّعون أن حامله يتحرر جزئياً أو كلياً من العقاب الدنيوي، وعند منح الكنيسة صك الغفران لأحد الأشخاص، فإن أعضاء الكنيسة يصلّون من أجله ليعود إلى حياة سليمة خالية من الأخطاء، أدت فكرة صك الغفران وما صحبها من ردود فعل ضد الكنيسة، إلى ظهور الاتجاهات العلمانية الحديثة في أوروبا، التي أخذت تحارب كل ما له صلة بالفكر النصراني أو بالدين عامة مستغلة موضوع صك الغفران وما صحبه من أباطيل [الموسوعة، ١٥/ ١١٣].

٣٧ ـ **الطبيعة**: هي القوة السارية في الأجسام التي يصل بها الموجود إلى كماله الطبيعي، وهذا المعنى هو الأصل الذي ترجع إليه جميع المعاني الفلسفية.

والمذهب الطبيعي في الفلسفة العامة هي القول: إن الطبيعة هي الوجود كله، وأنه لا وجود إلا للطبيعة، ويفسر جميع ظواهر الوجود بإرجاعها إلى الطبيعة، ويستبعد كل مؤثر يجاوز حدود الطبيعة ويفارقها، وأصحابه هم الدهريون. ولها دلالات أخرى مثل أصل الشيء، ومثل الفطري، وقد عرف المصطلح تغيرات كثيرة، ولكنه في الفلسفة العلمانية أصبح أداة لمعارضة كل ما هو ديني [المعجم الفلسفي، ٢/ ١٣، ١٧، الموسوعة الميسرة، ٢/ ١٠٨٧، مفاتيح العلوم الإنسانية، ٢٦٧، معجم المصطلحات والشواهد، ص٢٧٥، موسوعة بدوي، ٢/ ٥٧، وبتوسع في الموسوعة الفلسفية العربية، ص٥٦٠].

٣٨ - **الطَّوْطَم** رمز عند غير المسلمين تتخذه القبيلة أو العشيرة أو الأسرة كرابط بينها مع تعظيمه. ويمكن لأية عشيرة أن تتخذ طيراً أو سمكة أو حيواناً أو نباتاً أو أي شيء من الطبيعة ليكون لها طوطماً. ويَعْتَقِد بعض الناس أن الطوطم هو بمثابة السلف للعشيرة. ومن الجدير بالذكر أنه يمكن لأية عشيرة أن تُصدر قانوناً يمنع قتل أو أكل النوع الذي تتخذه العشيرة طوطماً لها. ويُعرف أعضاء العشيرة باسم طوطمهم. واعتقدت بعض القبائل في العصور الماضية بقدسية الطوطم وعبدته. واتخاذ الطوطمية عقيدة ربما كان منتشراً بين الهنود الأمريكيين والأفارقة السود في العصور القديمة. وقد جعله دوركايم وأمثاله الشكل الأول لظهور الدين في العالم [الموسوعة، ١٥/ ٦٤٢، قاموس المصطلحات، ص٣٠٠، الموسوعة الميسرة، ٢/ ١٠٨٩، وانظر عبادة الحيوان].

٣٩ - **عبادة الحيوان** اتخاذ الحيوانات آلهة أو تعظيمها كما عُرف في بعض المجتمعات القديمة والحديثة. وتعبد بعض المجتمعات الحيوانات لاعتقادها أن كل ما في الطبيعة له روح. ويسمى هذا الاعتقاد الأرواحية [سبق التعريف بها]. وقد يعبد مجتمع الصيد حيواناً ليكسب وده أو ليعتذر عن قتله، أو ليكتسب صفاته الحيوانية مثل السرعة والقوة، عبد كثير من هنود شمالي أمريكا الشمالية الحيوانات جزءاً من الاعتقاد المعروف **بالطوطمية**. وكل جماعة لديها رمزها المقدس الذي يُسمى **طَوْطَم**. ومعظم **الطَّوْطَمات** حيوانات. ويزعم كثير من الجماعات أنها سلالة الحيوان الطوطم الذي يعبدونه. وعبد بعض الناس إلهاً يعتقدون أنه اتخذ لنفسه شكل الحيوان؛ فمثلاً يظهر الإله المصري القديم توت أحياناً في شكل الرباح «حيوان إفريقي آسيوي ضخم قصير الذيل قبيح المنظر»، وفي أحيان أخرى في شكل طائر الماء الذي يدعى أبا منجل، ومثل هذه الشركيات جاءت رسالات الأنبياء لإزالتها وإعادة الناس للتوحيد، بخلاف هؤلاء الاجتماعيين العلمانيين الذين يفرحون بمثل هذه الصور ويسكتون عنها كنماذج يدرسونها ثم يجعلها

بعضهم أول صور الدين [الموسوعة، ١٦/ ٧٠، وانظر الطوطم].

٤٠ ـ **العُصاب** مصطلح يُستخدم في مجال الصحة العقلية، للإشارة إلى أنواع معيّنه من الاضطرابات العقلية وإلى نوعية معيّنة من الحيل النفسية. يستخدم معظم الأطباء النفسيين وخبراء الصحة العقلية مصطلح **العصاب، أو الاضطراب العصبي، للتعبير عن مجموعة من الأمراض العقلية الخفيفة. وتتميّز** الأمراض العصبية بأعراض مثل القلق وعدم الاستقرار والإحباط والمخاوف بدون سبب. وتحدث هذه المشاعر عند الناس من حين لآخر، لكن الشخص الذي يعاني اضطراباً عصبياً، توجد لديه بدرجة متكررة، أو حتى بصفة مستديمة. وتتداخل هذه المشاعر مع حياة الأفراد وصلاتهم بالآخرين. ونادراً ما تعوق الاضطرابات العصابية الشخص تماماً. والأفراد الذين لديهم اضطراب عصابي يميزون الأعراض، باعتبارها غير مقبولة وغريبة. وعلى خلاف أولئك المصابين بالأمراض العقلية الشديدة، المسمّاة **الذّهان** [١٦/ ٢٥٧].

٤١ ـ **العصور الوسطى، انظر تعريفها ص٩٤.**

٤٢ ـ **عقدة إلكترا، انظر عقدة أوديب.**

٤٣ ـ **عُقْدَةُ أودِيب** مفهوم استخدم في التحليل النفسي، وهو رغبة الطفل غير الواعية في الاستئثار بحب الطرف المضاد لجنسه من والديه «الولد للأم والبنت للأب» وتشتمل هذه الرغبة على الغيرة من الولد تجاه الأب أو البنت تجاه الأم والرغبة غير الواعية في موت الأم أو الأب. أول من استخدم مصطلح عقدة أوديب فرويد، وجاء المصطلح من أسطورة أوديب، الإغريقي الذي يقال: إنه قتل أباه وتزوج أمه. استخدم فرويد المصطلح لوصف الشعور غير الواعي للأطفال من كلا الجنسين تجاه والديهم. ولكن فيما بعد استخدم الباحثون مصطلح **عقدة إلكترا** لهذه العقدة عند البنات، فطبقاً لرواية إغريقية ساعدت امرأة تدعى إلكترا في التخطيط لقتل أمها. يعتقد فرويد أن عقدة أوديب جزء من نمو الإنسان النفسي، ويفترض أن ينتهي تطور المرحلة الأوديبية في عمر ٢،٥ إلى ٦ سنوات. ففي هذه الفترة يعرف الإنسان المشاعر الفياضة من حب وكراهية وغيرة وخوف وغضب مما يحدث لديه اضطرابات عاطفية. ويتغلب معظم الناس ـ مع النمو ـ على عقدة أوديب. غير أن بعض الأفراد المرضى عقلياً تظهر لديهم عقدة أوديب بقوة وهم كبار. ويرجع فرويد سبب ذلك إلى الخوف من عقاب الأب [الموسوعة، ١٦/ ٣٢١، التحليل النفسي للرجولة والأنوثة. . ، د. عدنان حب الله، ص١٠٢ ـ ١٨٥، الأنا والهو، فرويد، ص٥٣].

٤٤ ـ **علم الاجتماع انظر تعريفه ص٢٣٠.**

٤٥ ـ **علم الأحياء** مجال معرفي يُعنى بدراسة الكائنات الحية. ويوجد ما يربو على مليوني نوع من الكائنات الحية على الأرض، تتفاوت في أحجامها بداية من البكتيريا المجهرية إلى الحيتان الزرقاء الضخمة والأشجار الجبارة الشاهقة. وتختلف الكائنات الحية فيما بينها كثيراً من حيث أماكن وجودها وكيفية معيشتها. ومع ذلك، فإن جميع الكائنات الحية تشترك في بعض الصفات المميزة التي تميِّزها عن الكائنات غير الحية. وتتمثل هذه الصفات في التنفّس والقدرة على التكاثر والنمو والتكيف أو الاستجابة للتغيرات البيئية [الموسوعة، ١/ ٢٨١].

٤٦ ـ **علم الأساطير «ميثيولوجيا»** يتناول بالدراسة كل ما يكون خارجاً عن المألوف وخارقاً للعادات في صفات الإنسان والحيوان والطير والمخلوقات الخرافية، وقد عرف في الحضارات القديمة من يونانية إغريقية ومن فارسية وصينية وغيرها من الأساطير ولا سيّما حول الآلهة والعوالم الغيبية، وهي التي جاء الأنبياء بالدعوة لنبذها من أجل توحيد الله سبحانه. وفي الموسوعة: نستطيع أن نقسم الأساطير إلى مجموعتين هما : **أساطير الخلق وأساطيرالتعليل**. وتحاول أساطير الخلق أن تفسر أصل الكون وخلق البشر وظهور الآلهة. أما الأساطير التعليلية فإنها تهدف إلى تفسير الظواهر الطبيعية. وربما تظهر في الدراسات الاجتماعية العلمانية نوعاً من استثمار مثل هذا الباب وتعميمه على الدين، ولا سيّما على جانب الغيبيات منه وعلى جانب الشعائر ذات الحِكم التعبدية، حيث ظهر في الكتابات التغريبية من يضع العقائد الإسلامية ضمن الأساطير [الموسوعة، ١/ ٥٧٢، انظر أيضاً ص٨١٩ من هذا البحث، وانظر مادة الأسطورة].

٤٧ ـ **علم الإنسان «الأنثروبولوجيا»** يدرس أصل النوع الإنساني وكل الظواهر المتعلقة به، كما يدرس الثقافة. وتنقسم الأنثروبولوجيا إلى فرعين كبيرين هما: الأنثروبولوجيا الطبيعية والأنثروبولوجيا الثقافية. وتشمل الأنثروبولوجيا الثقافية: الأركيولوجيا، وهي دراسة الثقافات البائدة، والأنثولوجيا [سبق تعريفها ـ الأتنولوجيا]، والأتنوغرافيا [سبق تعريفها]، بينما تتناول الأنثروبولوجيا الطبيعية: دراسة المشكلات الخاصة بالتطور الإنساني، والبانثولوجيا «علم الإنسان القديم» ودراسة الأجناس البشرية، وتكوين جسم الإنسان، وهذه العلوم بسبب نشأتها في بيئات علمانية ووضعية فقد وقعت في مشكلات كثيرة حول أصل الإنسان وأصل الدين وأصل اللغات وغيرها من الأمور [الموسوعة الميسرة، ٢/ ٩٧٦، مقدمة في الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، د. أحمد بدر، ص٧٩].

٤٨ ـ **عِلْمُ الكَلَام علم حادث في الملة يهتم بدراسة العقيدة الإسلامية ويدافع عنها**، ويرد الشبهات التي تثار حولها بالأدلة العقلية والبراهين الجدلية، مستحدثاً في

ذلك مصطلحات استمدها من الفلسفة وطرقاً استنبطها منها مع ما أبدعته عقول المتكلمين. وسُمي هذا العلم علم الكلام ـ كما يقول الشهرستاني ـ لسببين: أولهما أن أخطر مسألة خاض فيها المتكلمون هي مسألة **كلام الله** التي تجاوز الأمر فيها حدّ المناظرة وتبادل الرأي إلى الفتنة والقتل والسجن، كما هو معروف في **فتنة خلق القرآن** ومواقف رجال كالإمام أحمد ابن حنبل منها. وثانيهما سبب منهجي يتمثل في أن المتكلمين أرادوا أن يميزوا مناهج أبحاثهم عن المنطق الذي تبناه الفلاسفة واستخدموه في مباحثهم الفلسفية. فسمَّى المتكلمون طريقتهم في البحث الكلام. وقد ذمّ السلف علم الكلام ليس لمطلق الكلام وإنما لما فيه من انحرافات خطيرة منها ما ورد عن مالك بن أنس، رضي الله عنه، من ذم لأهل البدع لأنهم خاضوا وتكلموا فيما لا ينبغي لهم الخوض أو التكلم فيه، وبالإضافة إلى الكلام فقد سمي هذا العلم باسم **الفقه الأكبر**، و**علم أصول الدين وعلم التوحيد والصفات وعلم النظر والاستدلال**. وقد ظهرت أسباب مختلفة أشغلت طائفة من المسلمين بالبحث في قضايا عقدية بالعقل وبعيداً عن منهج سلف الأمة، وكل طائفة تتوقف مع أصل أو أكثر يتسع مع الأيام ليصبح هذا الأصل مدار نشاط الفرقة، وقد ورد في كتب الفِرَق العديد منها، حيث تبنت رأياً أو آخر حول قضية من هذه القضايا، كالمرجئة والقدرية والجبرية والجهمية والمعطلة والمجسمة، ثم المعتزلة والأشاعرة والماترِيديَّة، وعرفت هذه الفرق **بالفرق الكلامية**، وعُرف ما خاضت فيه **بعلم الكلام**. وفي إطار الفكر الإسلامي نجد في البداية تمايزاً بين الفلسفة والكلام، وعلاقة عداء وخصام بين الفلاسفة والمتكلمين؛ بلغت أوجها لدى أبي حامد الغزالي (٥٠٥هـ) الذي هاجم الفلسفة من منطلق كلامي في كتابه **تهافت الفلاسفة**، وكفَّر الفلاسفة لقولهم بقِدم العالم، وعدم علم الله بالجزئيات، وإنكارهم البعث الجسماني. ورغم هذا العداء فقد كان هناك نوع من التقارب بين الفلسفة والكلام، إذ حاول المتكلمون الاستفادة من أسلحة خصومهم والاطلاع على مناهج الفلسفة ومصطلحاتها، وقد كان ذلك بطريقة غير مباشرة لدى المعتزلة، ثم ظهر بوضوح لدى الجويني والغزالي، وبلغ مداه على يد فخر الدين الرازي، ثم توغل المتكلمون في الفلسفة وعلومها حتى اختلط عليهم كثير من الموضوعات والتبست مسائل الكلام بحيث لم يعد في الإمكان التمييز بين علم الكلام والفلسفة، بل يمكن القول بأن الفلسفة اختلطت بالكلام إلى الحد الذي ابتلع فيه علمُ الكلام الفلسفة ابتلاعاً، واحتواها في كتبه، كما يظهر في كتب المتأخرين مثل كتاب **المواقف** لعضد الدين الإيجي الذي يبدأ بمقدمات في المنطق الأرسطي على طريقة الفلاسفة ويبسط آراء الفلاسفة في

الطبيعيات والرياضيات، وأخيراً يتناول قضايا العقيدة واضعاً في الاعتبار آراء الفلاسفة ومصطلحاتهم. [الموسوعة، ١٦/٣٩٣، الموسوعة الميسرة، ٢/١٠٩٦].

٤٩ ـ **علم النفس** انظر تعريف ص٢٣٢.

٥٠ ـ **العلم**: انظر تعريفه ص٣٠.

٥١ ـ **العلوم التطبيقية**: موضوع العلوم التطبيقية النظر في القوانين العلمية المستمدة من عدة علوم، للانتفاع بها في تحقيق غاية علمية معيّنة، كعلم الكهرباء الصناعية، وعلم الاقتصاد، وعلم التخطيط التربوي. [المعجم الفلسفي، ١/٢٩٢، معجم مصطلحات المنطق وفلسفة العلم، ص٦١].

٥٢ ـ **العولمة** يطلق هذا المصطلح الذي انتشر في العشرين السنة الأخيرة على عملية التداخل الثقافي بين أنحاء العالم المختلفة، وما ينتج عن ذلك من تأثير ثقافي وسياسي واقتصادي. والعولمة ترجمة لمصطلح إنجليزي، وقد اشتقت بالعربية من توحد العالم بتوحد المؤثرات الثقافية أو الحضارية. تحدث العولمة نتيجة التطور الهائل في وسائل الاتصال بين المجتمعات والدول وانتقال المؤثرات من بلد إلى آخر بسرعة لم يسبق لها مثيل [دليل الناقد الأدبي، ص١٩٣، الموسوعة].

٥٣ ـ **الفائدة** هي ما يدفع لصاحب المال مقابل استخدام أمواله في المشروعات التي تدر ربحاً على المستخدم لهذا المال. ويحرم الإسلام تحديد الفائدة، ولكنه يبيح المضاربة، وهي دفع مال معلوم إلى أجل معلوم لمن يتجر فيه بجزء معلوم من ربحه، كالثلث أو الربع مثلاً أو ما شابهه. أما إن حددت الفائدة بقدر من المال كزيادة مائة أو مائتين على رأس المال أو بعشرة في المائة أو ثمانية في المائة مثلاً أو ما شابهه، كما يجري الآن في المصارف، فهذا حرام وهو من ربا النسيئة المحرم ـ الذي هو أخذ زيادة في القرض على رأس المال مقابل الأجل [الموسوعة، ١٧، ١٦٢، الربا والفائدة. دراسة اقتصادية مقارنة، د. رفيق المصري، ص١٨، وانظر البحث ص١٠١٤].

٥٤ ـ **الفرضية**: انظر تعريفها ص٣٨.

٥٥ ـ **فلسفة العلم**: **الفلسفة والعلم**. إن العلم يدرس الظواهر الطبيعية والظواهر الاجتماعية. لكن العلم لا يدرس العلم في حد ذاته. وعندما يفكر العلم في ذاته، فإنه يتحول إلى ما يسمى **فلسفة العلم** التي تتناول عدداً من المسائل الفلسفية من بينها: ما العلم؟ ما المنهج العلمي؟ هل الحقيقة العلمية تطلعنا على حقيقة العالم والواقع؟ وما قيمة العلم؟ [مدخل إلى فلسفة العلوم، د. محمد الجابري، ص٢٤، مشكلة الفلسفة، د. زكريا إبراهيم، ص٩٥، تمهيد للفلسفة، د. حمدي زقزوق، ص٦٥].

٥٦ ـ **الفَلْسَفَةُ** حقل للبحث والتفكير يسعى إلى فهم غوامض الوجود والواقع، كما يحاول أن يكتشف ماهية الحقيقة والمعرفة، وأن يدرك ما له قيمة أساسية وأهمية عُظمى في الحياة. كذلك تنظر الفلسفة في العلاقات القائمة بين الإنسان والطبيعة، وبين الفرد والمجتمع. والفلسفة نابعة من التعجّب وحب الاستطلاع والرغبة في المعرفة والفهم. بل هي عملية تشمل التحليل والنقد والتفسير والتأمل. كلمة فلسفة لا يمكن تحديد معناها بدقة؛ لأن موضوعها مُعقد جداً ومثير للجدال. فقد تختلف آراء الفلاسفة حول طبيعتها ومناهجها ومجالها. أما كلمة فلسفة في حد ذاتها فأصلها من الكلمة اليونانية **فيلاسوفيا** التي تعني حب الحكمة. وجرت العادة أن تُقسم الفلسفة إلى خمسة فروع، وكل فرع ينتظم فيه البحث حول عدد من المسائل المتميزة. هذه الفروع هي: ١ ـ ما وراء الطبيعة «الميتافيزيقا». ٢ ـ نظرية المعرفة. ٣ ـ المنطق. ٤ ـ الأخلاق. ٥ ـ علم الجمال. وفضلاً عن ذلك فقد عظم شأن فلسفة اللغة في القرن العشرين، حتى أصبح البعض يعتبرها فرعاً آخر من فروع الفلسفة. وتأتي مشكلة الفلسفة عندما تتدخل في موضوعات دينية ويحكّم الفلاسفة فيها عقولهم مع عدم قبولهم للمعرفة الدينية، وقد غلب على الفلاسفة المحدثين العلمنة واللاأدرية والإلحاد مما عمق المشكلات بين الفلسفة والدين، أما في غير مجال الدين فهي من الفكر الذي يكون فيه الصواب والخطأ، الحسن والقبيح، وهم في كل موضوع على مذاهب وشيع يعارض بعضهم بعضاً، فالحمد لله بنعمة الإسلام وبنعمة القرآن وبنعمة محمد ﷺ [الموسوعة، ١٧/٤٤١، المعجم الفلسفي، ٢/١٦٠، الموسوعة الميسرة، ٢/١١٠٨ وفيه تركيز على القديم منها، مع كتب المداخل وهي كثيرة مثل: تمهيد للفلسفة، د. محمود حمدي زقزوق، ص٣٥، مبادئ الفلسفة، ا.س.رابوبرت، ترجمة أحمد أمين، ص١٩، وغيرها].

٥٧ ـ **الفَيْروس** كائن مجهري يعيش داخل خلية كائن حي آخر. ورغم صغر حجمه إلا أنه سبب رئيسي من أسباب المرض. وتُعدي بعض الفيروسات الإنسان بأمراض مثل الحصبة والأنفلونزا ونزلات البرد الشائعة. كما تُعدي فيروسات أخرى الحيوانات أو النبات ويهاجم بعضها أنواعاً من البكتيريا. وعندما تدخل الفيروسات خلايا الكائن الحي تقوم بتدمير بعضها ومن ثم تحدث الإصابة بالأمراض. لكنها مع ذلك قد تعيش بداخل الخلايا دون إحداث أي أضرار بها. وتتخذ الفيروسات شكل عصيات أو كريات وتتراوح في الحجم بين ٠،٠١ و٠،٣ ميكرون «الميكرون يساوي ٠،٠٠١ من المليمتر»، لذا فإنها لا ترى إلا تحت المجهر الإلكتروني الذي يكبّر حجمها آلاف المرات. ويبلغ أكبر الفيروسات

حجماً مقدار عُشر حجم بكتيريا متوسطة الحجم [الموسوعة، ١٧/٦٤٧، العصر الجينومي، ص٢١٨].

٥٨ ـ **القانون العلمي**، انظر تعريفه ص٣٩.

٥٩ ـ **القلق** تعبير يستعمله الأطباء النفسانيون وعلماء النفس للدلالة على الخوف أو الهم. وقد دلل فرويد، مؤسس مدرسة التحليل النفسي، على أن القلق خصلة أساسية تؤثر على حياتنا منذ مراحل الطفولة المبكرة، وهذا ينطبق على الذين يتمتعون بصحة عقلية سليمة، كما ينطبق على من يعانون الاختلال العقلي، كما أن الوجودية قد جعلت منه مفهوماً مهماً في فلسفتها، وهو مرض عرفته الحضارة الغربية بقوة وأصبح صفة ملازمة لها ومن هنا جاء كثرة الحديث عنه [الموسوعة، ١٨/٢٨٥، مفاتيح العلوم الإنسانية، ص٣٣٦، المعجم الفلسفي، ٢/١٩٩، الموسوعة الفلسفية العربية، ص٦٧٧].

٦٠ ـ **القمر «النزول على القمر»**: لقد فتح عصر الفضاء الذي بدأ عام (١٩٥٧م)، باباً جديداً في دراسة القمر. وفي الثاني عشر من سبتمبر عام (١٩٥٩م)، أطلق الاتحاد السوفييتي «السابق» **لونا ٢** أول جسم اصطناعي يصل إلى القمر. ومنذ ذلك الوقت أطلق الاتحاد السوفييتي «السابق» والولايات المتحدة الأمريكية نحو ثلاثين مركبة غير مأهولة منها ما هبط على القمر، ومنها ما مر بالقرب منه بحيث يرسل إلى الأرض معلومات مفيدة. وفي الفترة ما بين (١٩٦٦ و١٩٦٨م) أرسلت الولايات المتحدة خمس مركبات استطلاع هبطت كلها على القمر. وقد أخذت هذه المركبات القمرية ما يقرب من ٩٠،٠٠٠ صورة، كما بعثت بمعلومات عن تكوين القمر. وفي نفس الفترة الزمنية أرسلت الولايات المتحدة خمس مركبات قمرية أخرى دارت حول القمر وصورت ٩٨٪ من سطح القمر. وقد يسرت هذه المركبات الهبوط البشري على القمر، حيث بينت أن سطح القمر يتحمل وزن المركبة وحددت بعض المواقع الملائمة للهبوط. وفي ٢٠ يوليو (١٩٦٩م)، هبطت مركبة أبولو ١١ على القمر، وبذلك بدأ الاستكشاف المباشر والدراسة للقمر. وفي يوليو (١٩٧١م)، كان رواد أبولو ١٥ أول من سافر على سطح القمر بآلة نقل تتحرك بالقدرة الآلية. [الموسوعة، ١٨/٣٠٧، ١١/١٣٨].

٦١ ـ **كرامات الأولياء**. يجري الله على أيدي بعض عباده خوارق للعادة يسميها العلماء المتأخرون الكرامات، وكان العلماء المتقدمون يسمونها المعجزات أيضاً. وتكون تلك الأمور إكراماً لصلاحهم وقوة إيمانهم أو سدّاً لحاجتهم كالحاجة للطعام والشراب والأمن. وقد يعطيهم ذلك لنُصرة دينه ورفعة كلمته. من ذلك الفاكهة

التي كان يجدها زكريا ﷺ عند مريم مما حكاه القرآن الكريم. ومنه صيحة عمر بن الخطاب: «يا سارية الجبل». [الموسوعة الميسرة، ٢/١١٢٨، الموسوعة مادة المعجزة، ٢٣/٤٤٣].

٦٢ ـ **اللوفر** أحد أشهر وأكبر المتاحف الفنية في العالم، ويمتد لمساحة تزيد على ١٦ هكتاراً على الضفاف الشمالية لنهر السين بباريس. وكان اللوفر قد بني مقراً لإقامة ملوك فرنسا، ولكن يُعرض به اليوم بعض أشهر الكنوز الفنية في العالم. وقد ورد في البحث مقولة أحد مشاركي حملة نابليون من العلماء عن تشبيه الحي الذي استولوا عليه في القاهرة وجعلوه مقراً لنشاطهم العلمي باللوفر [الموسوعة، ٢١/٢٠١].

٦٣ ـ **الليبيدو**: يطلق على الرغبة ولا سيّما الحسية أو الجنسية، أطلقه فرويد كمفهوم في نظريته على الغريزة الجنسية من جهة ما هي طاقة حيوية مشتملة على مجموع الحياة الوجدانية، [الموسوعة، ٢١/ ٢٦٤، المعجم الفلسفي، ٢/ ٢٩٤].

٦٤ ـ ما وراء الطبيعة، ما بعد الطبيعة «**الميتافيزيقا**». نشاط يدرس الواقع والوجود من حيث طبيعتهما الأساسية، كما يدرس ماهية الأشياء، ويبحث في ماهية الإله والعالم والإنسان، وتسمى عند البعض العلم الإلهي. وهي عندما تبحث أموراً ذات صبغة دينية دون هداية من الوحي فهي تقع في تخبط وتيه، ومن هنا فلا طريق للغيب إلا الوحي. أما ما سوى ذلك فقد اختلف مدلول المصطلح باختلاف العصور، ومن الباحثين من يقسم علم ما وراء الطبيعة إلى ميدانين: علم الوجود، وعلم الكون. فعلم الوجود يدرس الموجودات؛ أما علم الكون فيدرس الكون الطبيعي ككل. كما أن علم الكون يُقصد به ذلك الفرع من العلوم الذي يدرس نظام الكون وتاريخه ومستقبله. يتناول علم ما وراء الطبيعة مسائل من نوع: ما الواقع؟ ما الفرق بين الظاهر والواقع؟ ما المبادئ والمفاهيم العامة التي يمكن بموجبها تأويل تجاربنا وفهمها؟ هل لدينا إرادة حرة أم أن أعمالنا مُسيرة بأسباب ليس لنا فيها خيار؟ لقد أوجد الفلاسفة عدداً من النظريات في علم ما وراء الطبيعة وهي: **المادية، والمثالية، والآلية، والغائية**. إن **المادية** تؤكد أن المادة وحدها هي التي لها وجود حقيقي، وأن المشاعر والأفكار وغير ذلك من الظواهر العقلية إنما هي ناتجة عن نشاط المادة. وتقرر **المثالية** بأن أي شيء مادي إنما هو فكرة أو شكل من أشكال الفكرة، وبمقتضاها فإن الظواهر العقلية هي وحدها المهمة والمطابقة للحقيقة. أما **الآلية** فتؤكد أن كل الأحداث إنما هي ناتجة عن قوى آلية محضة، وليس عن غاية معينة، بل لا يعقل أن نقول: إن الكون في حد ذاته من ورائه غاية معينة. أما **الغائية**، فهي على العكس، تقرر

بأن الكون وكل شيء فيه يتصف بالوجود والحدوث من أجل غاية معينة [الموسوعة، ٢٤/ ٤٦٢، الموسوعة الميسرة، ٢/ ١١٥٥، المعجم الفلسفي، ٢/ ٣٠٠، موسوعة بدوي، ٢/ ٤٩٣].

٦٥ ـ **المادية** مصطلح فلسفي يستخدم في مقابل مصطلح آخر هو المثالية. وتوصف به اتجاهات ونزعات فلسفية عديدة تشترك في القول بأن الأصل في الموجودات هو المادة، لا الروح أو العقل أو الشعور، وقد تطورت ومرت بمراحل، أشهرها الماركسية المعاصرة [موسوعة بدوي، ٢/ ٤٠٧، مفاتيح العلوم الإنسانية، ٣٦٣، المعجم الفلسفي، ٢/ ٣٠٩، الموسوعة الميسرة، ٢/ ١١٣٧، الموسوعة، ٢٢/ ٤٦، وانظر ص٣١٢ من هذا البحث].

٦٦ ـ **المصرف** أو البنك مؤسسة يودع فيها الناس أموالهم. وتستخدم المصارف هذه الأموال المودعة في استثماراتها وفي إقراض عملائها. ويودع الناس أموالهم في المصارف بدلاً من إبقائها في حوزتهم؛ لأسباب عدة منها: ١ ـ إيداع النقود في المصارف آمن لها من بقائها في المنزل أو المؤسسة. ٢ ـ سهولة استخدام الحسابات الجارية لتسديد الفواتير الشخصية أو التجارية. ٣ ـ يحقق بعض المودعين فوائد ربوية عند إيداعهم أموالهم في أنواع مختلفة من الأرصدة في المصارف [الموسوعة، ٢٣/ ٣٥٥].

٦٧ ـ **مُعَجِّل الجُسَيمات** «أداة» كهربائية تسرع حركة الجسيمات الذرية كالإلكترونات أو البروتونات وتعطيها كمية كبيرة من الطاقة، يستخدم العلماء المعجِّلات في أبحاثهم عن النواة والذرة، حيث تُمكن الفيزيائيين من تغيير ذرة عنصر ما إلى ذرة لعنصر آخر. وينتج هذا التغيير الذي يُسمى التحول النووي من التفاعلات التي تحدث عندما تصطدم الجسيمات المعجَّلة مع نواة أية ذرة. وتساعد المعجلات ذات الطاقة العالية الفيزيائيين على اكتشاف جسيمات جديدة، ودراسة علاقة هذه الجسيمات بالقوة التي تربط مكونات النواة ببعضها. وتتولد هذه الجسيمات الجديدة عند تحطيم النواة بالإلكترونات أو البروتونات التي عُجِّلت لسرعات كبيرة. ولهذا السبب تسمى المعجلات أحياناً بمحطمات الذرة، وتعد المعجلات الكبيرة ذات تكلفة باهضة ولهذا ألغي المشروع الأمريكي لبناء أحدها بعد أن بلغت تكلفته مئات الملايين من الدولارات [الموسوعة، ٢٣/ ٤٤٥].

٦٨ ـ **الملاحظة**: انظر تعريفها ص٣٧.

٦٩ ـ **المنطق**: «تعريف قديم» آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر، وقوله: تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر يخرج العلوم القانونية التي لا تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر بل في المقال، كالعلوم العربية. وقد

أسسه اليونان ولا سيّما أرسطو وقد نقده طائفة منهم كما نقده أهل الكلام من المسلمين ويعد نقد شيخ الإسلام من أشهر صور النقد الإسلامية للمنطق، وبيّن أنه في حقيقته لا يعصم الذهن من الخطأ [التعريفات للجرجاني، ص٢٣٢، الموسوعة الميسرة، ٢/١١٥٢، المعجم الفلسفي، ٢/٤٢٨، الجزء التاسع من فتاوى ابن تيمية]، وللمنطق تعريف حديث: المنطق فرع من فروع الفلسفة يعنى بقواعد **التفكير** السليم. ويشتَغِل معظم الدّارسين في مجال المنطق بشكل من التفكير يُسمَّى **القضية المنطقيّة**. وتتكون القضية المنطقية من مجموعة من العبارات تُسمَّى **المقدمات** تتبعها عبارة أخرى يطلق عليها اسم **النتيجة**. فإذا كانت المقدمات تُؤَيِّد النتيجة، كانت القضية المنطقية صحيحة. وإذا كانت المقدمات لا تُؤيِّد النتيجة، كانت القضية المنطقية خاطئة. **والقضية المنطقية نوعان**: قضية **استنتاجية**، وقضية **استقرائية** (الموسوعة، ٢٤/ ٢٤٠، موسوعة بدوي، ٢/ ٤٧٣).

٧٠ ـ **المنفعة**، انظر مذهب المنفعة.

٧١ ـ **المورثة ـ الجين** «Gene» وهي تمثل الوحدة الأساسية التي جعلها الله مسؤولة عن وراثة الصفات، وهي تحتوي على الصفات الوظيفية والبنيوية التي تنتقل من الآباء إلى الأبناء. **والمورِّثة** جزء من الخلية، يحدد صفات الكائن الحيّ الموروثة من الأبوين. تحدد المورِّثات خصائص مثل شكل الورقة والجنس والطول ولون شعر الطفل. والمورِّثات وحدات وراثية، مستقرة على بناءٍ شبيه بالخيوط يسمى الصِّبغي «الكروموزوم» في الخلية. وفي كل خلية آلاف المورِّثات. وتحتل كل مورثة مكاناً خاصاً في الصِّبغي. ويمكن مشاهدة الصِّبغي وليس المورِّثات تحت مجهر ضوئي عادي. ويحدد العلماء أماكن المورِّثات ووظائفها باستخدام التجارب. **والجينوم**: هو مجموع المادة الوراثية التي تحتويها الخلية، وهي تتضمن كل المورثات «Genes» يضاف إليها جميع المواد الوراثية المحيطة بمنطقة المورثات، يحتوي الجينوم البشري على ما يقارب ٣٠ إلى ٤٠ ألف مورثة، وهي تعادل ١٪ من مجموع المادة الوراثية المتمثلة بالجينوم والتي تساوي ٣,٢ بليون زوج أو أساس قاعدي [الموسوعة، ٢٤/ ٣٤٠، العصر الجينومي، د. موسى الخلف، ص٢١٣، ص٢١٥، الموسوعة الميسرة، ٢/١٠٤١].

٧٢ ـ **الموضوعي** ـ الموضوعية: انظر تعريفها ص٨٨٦.

٧٣ ـ **الميتافيزيقا**، انظر: «ما وراء الطبيعة».

٧٤ ـ **ميكانيكا الكم** ميدانٌ من ميادين علم الفيزياء، يصف تركيب الذرّة وحركة الجسيمات الذرية، ويوضح كذلك كيف تمتص الذرات الطاقة في شكل ضوء،

وكيف تطلقها، ويوضح طبيعة الضوء. فهو يهتم بعالم الذرة الصغير. وقد نتج عن ذلك منجزات مذهلة في التقنية والصناعة [الموسوعة، ٢٤/٥٠١، المعجم الفلسفي، ٢/٢٤٣، معجم مصطلحات المنطق وفلسفة العلوم، ص٣١١].

٧٥ - **الميكرون** وحدة مترية تستخدم لقياس الأطوال. ويعادل الميكرون الواحد ٠,٠٠٠٠٠١ من المتر. يستخدم الميكرون لقياس المسافات متناهية الصغر، ولقياس سمك الأجسام الدقيقة جداً [الموسوعة، ٢٤/٥٠٤].

٧٦ - **الندف الثلجية**، انظر الجليد.

٧٧ - **النسبية** نظرية فيزيائية للعالم الألماني أينشتاين، استولت على خيال الشخص العادي أكثر من أي نظرية فيزيائية أخرى في التاريخ. ومع ذلك فإن نظرية النسبية، على عكس الكثير من نظريات الفيزياء، لا يمكن أن يفهمها الشخص العادي بسهولة. فنحن لا نستطيع أن نفهم هذه النظرية تماماً إلا بوساطة الصيغ الرياضية التي تعبّر عنها. وبغير الرياضيات لا تستطيع إلا التعبير عن بعض أفكارها الأساسية وكذلك اقتباس بعض مستنبطاتها دون إثبات. وهذه النظرية خاصة بالكون، فهي تتناول معظم الأفكار الأساسية التي نستخدمها لوصف الأحداث الطبيعية. وهذه الأفكار تختص بالزمن والفضاء والكتلة والحركة والجاذبية الأرضية. وتعطي هذه النظرية معاني جديدة للأفكار القديمة التي تمثلها هذه الكلمات، وتتألف النظرية من جزئين رئيسيين: الأول نظرية النسبية الخاصة، أو المقيدة، التي نشرها أينشتاين عام (١٩٠٥م). أما الثاني فهو نظرية النسبية العامة التي قدمها أينشتاين عام (١٩١٥م) [الموسوعة، ٢٥/٢١٧، وانظر البحث، ص٢١٣، ٩٤٩].

٧٨ - **النشوء والارتقاء** هي النظرية المعروفة **بنظرية التطور**. تقوم هذه النظرية على القول بأن أشكال الحياة المختلفة تعود إلى أصل واحد مشترك وأنها بدأت من خلايا حية بسيطة تكونت، في زعمهم، عن طريق المصادفة عبر عمليات كيميائية مركبة، ثم تطورت إلى كائنات كبيرة معقدة. وفي بداية النظرية، في عصر داروين، كان الفكر السائد هو أن هذا التطور تم بسبب تأثير عوامل طبيعية كالبيئة والمناخ وموارد الغذاء وطرق الحصول عليه. أما في الوقت الحالي، فإن الداروينية الجديدة تركز على أن التطور تم بسبب الطفرات أو التغيرات المفاجئة في التراكيب الجزيئية المسؤولة عن الوراثة. وقد ارتبط بها بخاصة مرض الإلحاد، وهو يرجع إلى القول بالمصادفة واستبعاد الغاية والقصد في عملية الخلق، وتفسير التطور تفسيراً مادياً آلياً، والمسلَّم به أن الله أبدع هذا الكون وما فيه بقدرته، وسن قوانينه الطبيعية ومنها التطور في الخلق، والارتباط بين الكائنات. ولكن

الماديين ـ كما سبقت الإشارة ـ اتخذوا من النظرية سنداً لمذهبهم المادي القائم على التفسير المادي للحياة، وعلى استبعاد التفكير في أي قوة خارج حدود المادة لها قدرة الخلق والإيجاد [الموسوعة، ٢٥/ ٢٥٠، الدارونية والإنسان. .، د. صلاح عثمان، ص٣٣، ص٤٤].

٧٩ ـ **النظرية العلمية**: انظر تعريفها ص٤٠.

٨٠ ـ **نظرية المعرفة**: هدفها تحديد طبيعة **المعرفة** وأساسها ومجالها، كما تستكشف الطرائق المختلفة المؤدية إلى المعرفة وجوهر الحقيقة والعلاقات بين المعرفة والإيمان. إن نظرية المعرفة تطرح أمثال الأسئلة الآتية: ما العلامات الدالة على المعرفة الصادقة من أجل تمييزها عن المعرفة الكاذبة؟ ما الحقيقة؟ وكيف يمكن أن نعرف الصواب والخطأ؟ هل هناك أنواع مختلفة من المعرفة؟ وهل لكل واحدة منها حُجج وخصائص؟. كثيراً ما يميز الفلاسفة بين نوعين من المعرفة: **القَبْلية، والتجريبية**. نتوصل إلى المعرفة القبلية بالتفكير من غير أن نستعين بالتجربة، أما المعرفة التجريبية فنكتسبها من الملاحظة والتجربة. إن جوهر الحقيقة قد حيّر الناس منذ قديم الزمان، ربما لأن الناس كثيراً ما يُطلقون صفة **حقيقي** على أفكار يتجاوبون معها ويميلون إليها، وكذلك لأنهم كثيراً ما يختلفون في الرأي حول أي من الأفكار تطابق الحقيقة. لقد حاول الفلاسفة أن يحددوا **معايير الحكم** من أجل التمييز بين الصواب والخطأ، ولكنهم اختلفوا حول معنى الحقيقة، وكيف يمكن التوصل إلى أفكار مطابقة للحقيقة. إن **نظرية التطابق** تقول: إن الفكرة تعتبر حقيقية إذا كانت مطابقة للوقائع والمجريات. أما **النظرية الذرائعية أو البرغماتية**، فتؤكد أن الفكرة تطابق الحقيقة، إذا هي أثرت في المشكلة المطروحة، أو قدمت لها حلاً. أما **نظرية الترابط** فتقول: إن الحقيقة مقياسها في الدرجة؛ أي: أن الفكرة مطابقة للحقيقة بمقدار ما هي **متماسكة** أو **متوافقة** مع أفكار أخرى يؤمن بها الإنسان. أما **النظرية الشكوكية** فتدَّعي أنه من المستحيل التوصل إلى المعرفة، وأن وجه الحقيقة لا يمكن أن يُعرف [الموسوعة، ١٧/ ٤٤١ ضمن مادة فلسفة، المعجم الفلسفي، ٢/ ٤٧٨، نظرية المعرفة، د. محمود زيدان].

٨١ ـ **الهندسة الإقليدية**. تقوم على المسلمات التي قدَّمها إقليدس في كتابه **العناصر** وعلى مسلمات اشتُقّت لاحقاً من مسلمات إقليدس. ويمكن تقسيم الهندسة الإقليدية إلى هندسة مستوية وهندسة مجسمة. وتختص **الهندسة المستوية** «الهندسة المسطحة» بدراسة الأشكال ذات البعدين مثل المستقيمات والزوايا والمثلثات والأشكال الرباعية والدوائر. أما **الهندسة المجسَّمة أو الفراغية** فتتعلق بدراسة

الأشكال ذات البُعْد الثلاثي. تشمل المواضيع المدروسة في الهندسة الإقليدية تطابق وتماثل المُثلثات والأشكال الهندسية الأخرى، وخواص المستقيمات المتوازية والمتعامدة. ومن المواضيع الأخرى، خواص الدوائر والكرات وقياس مساحات وحجوم الأشكال. وقد ظهرت في القرن التاسع عشر هندسة جديدة هي اللاإقليدية مع **لوباتشيفسكي وريمان**، وهذا النوع قد اعتمدت عليه النظريات العلمية الفيزيائية المعاصرة كالنسبية [الموسوعة، ٢٦/ ١٥٤، مدخل إلى فلسفة العلوم..، د. محمد الجابري، ص٧٤].

٨٢ ـ **الهوى** انظر تعريفه ص٥٦.

٨٣ ـ **الوراثة**، علم الوراثة هو الدراسة العلمية للوراثة؛ أي: دراسة عملية إمرار خصائص الكائنات الحية من جيل إلى آخر. يدرس علماء الوراثة تركيب المورثات ووظيفتها وطريقة انتقالها. والمورثات هي الوحدات الأساسية للوراثة، وتوجد في خلايا كل الكائنات الحية. فكل خلية من خلايا جسم الإنسان، على سبيل المثال، تحتوي على ما يتراوح بين ٥٠,٠٠٠ و١٠٠,٠٠٠ مورثة. وهذه المورثات هي التي تحدد البناء الكلي للجسم وسماته؛ مثل لون العين أو الشعر أو الجلد [الموسوعة، ٢٧/ ٦٨، ٥٦].

ثانياً: قائمة بالطوائف والفرق والمذاهب الواردة في البحث

١ ـ **الاستشراق** حقل معرفي ضخم نشأ في الغرب «أوروبا وأمريكا الشمالية» لدراسة الثقافات الشرقية «الآسيوية غالباً» وتمثلها في الفنون المختلفة. وتعتبر الجوانب العلمية والسياسية والدينية للاستشراق هي الأبرز بين جوانبه المختلفة، فقد كانت الهاجس الرئيسي وراء نشوئه. وقد كان له دوافع مختلفة منها الديني والسياسي والاقتصادي والاستعماري وغيرها، ويقع معظم المستشرقين تحت هيمنة تكوينهم الثقافي الغربي الأساسي سواء كان نصرانياً أم يهودياً أم علمانياً لا دينياً، ويميلون نتيجة لذلك إلى التشكيك في صحة العقيدة الإسلامية، أو القول بعجز العرب بوصفهم من جنس بشري متدن عن صنع الحضارة [الموسوعة، ١/٦٧٦، دليل الناقد الأدبي، ص٣٣، الموسوعة الميسرة، ٢/٦٨٧].

٢ ـ **الاستِعْمارُ** إخضاع جماعة من الناس لحكم أجنبيّ، ويُسمَّى سكان البلاد **المستَعْمَرين**، وتُسمَّى الأراضي الواقعة تحت الاحتلال **البلاد المُستعمَرة**. ومعظم المستعمَرات مفصولةٌ عن الدولة المستعمِرة «بكسر الميم الثانية» ببحارٍ ومحيطات. وغالباً ما ترسل الدولة الأجنبية سكاناً للعيش في المستعمرات وحكمها واستغلالها مصادر للثروة. وهذا ما يجعل حكّام المستعمرات منفصلين عِرقياً عن المحكومين [الموسوعة، ١/٦٨٣، قاموس المصطلحات، ص٤٠، الموسوعة الميسرة، ٢/٩٥٣].

٣ ـ **الأشاعرة** فرقة كلامية تنتسب لأبي الحسن الأشعري، علي بن إسماعيل بن إسحاق (ت٣٢٤هـ ـ ٩٣٥م). كان في أول أمره على مذهب المعتزلة. فلمّا بلغ سن الأربعين تراجع عن آرائهم وغاب عن الناس في بيته خمسة عشر يوماً، ثم خرج وأعلن للناس البراءة من الاعتزال، واتبع في هذه المرحلة طريقة عبد الله بن كلاب وفيها نوع من التوسع في استخدام العقل في أبواب العقيدة فهي مرحلة لم

يبلغ صاحبها صفاء مذهب أهل السنة وقد أخذ أتباعه بمذهبه هذا، ومنذ ذلك الحين بدأ ظهور مذهب الأشاعرة. وجاهر مؤسسه بمخالفة المعتزلة وتصدّى للرد عليهم. وقد تطور المذهب بعده وأخذ به كثير من المشاهير، وفيه مشكلات كثيرة مثل: تقديم العقل والتأويل وتعطيلهم للصفات الفعلية وعند بعضهم الخبرية أيضاً، وقولهم بالإرجاء وبالجبر وبغيرها من البدع [الموسوعة الميسرة، ١/٨٦، الموسوعة، ٢/١٩٨، موقف ابن تيمية من الأشاعرة، د. عبد الرحمٰن المحمود].

٤ ـ **الآلية**، انظر الفلسفة الآلية.

٥ ـ **البكداشية**: طريقة صوفية كانت منتشرة بين الأتراك العثمانيين، وهي لا تزال منتشرة في ألبانيا، وهي أقرب للتصوف الشيعي من التصوف السني، وقد كان لها دور في نشر الإسلام بين الأتراك والمغول وكان لها سلطان عظيم على الحكام العثمانيين ذاتهم [الموسوعة الميسرة، ٢/٢٦٧، الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة، عبد الرحمٰن عبد الخالق، ص٦٥٧ ـ ٦٧٩].

٦ ـ **بَنَاي بْرِيث** أكبر وأقدم منظمة خدمات يهودية دولية. ويعني هذا الاسم العبري **أبناء العهد**. أسست عام ١٨٤٣م بغرض توحيد اليهود فيما يتعلق باهتماماتهم. وتتألف هذه المجموعة من أكثر من خمسمائة ألف عضو من الرجال والنساء والشباب، يمثلون أربعة آلاف وحدة محلية في ٤٣ بلداً. وتوجد ضمن هذه المنظمة مجموعة خاصة بالنساء وهي منظمة منفصلة لها مراكزها الخاصة بها وتخدم ١٣٥,٠٠٠ امرأة من الأعضاء. ويوجد المركز الرئيسي للمنظمة في واشنطن [الموسوعة، ٥/١٢٨، الموسوعة الميسرة، ١/٥٢٧].

٧ ـ **البنيوية** مذهب من المذاهب التي ظهرت في الفكر الغربي المعاصر، مؤدَّاه الاهتمام أولاً بالنظام العام لفكرة أو لعدة أفكار مرتبطة بعضها ببعض على حساب العناصر المكوّنة له، والاعتناء بالعلاقات أكثر من العناصر، ويكون ذلك من خلال اللغة. ويعرف أحياناً باسم **البنائيَّة**، أو **التركيبيَّة**. يعد اللغوي السويسري فرديناند دي سوسير مؤسس المنهج البنيوي الذي انطلق منه علم اللغة المعاصر، وذلك في بدايات هذا القرن. لكن المنهج اكتسب انتشاراً وعمقاً على يد عالم الأنثروبولوجيا الفرنسي كلود ليفي شتراوس الذي صاغ في أعقاب الحرب العالمية الثانية مذهباً جديداً في المعرفة له قواعده. سيطرت البنيوية على ساحة الفكر والمعرفة الغربية مدة ثلاثة عقود ثم أخذت البنيوية في الانحسار عن المسرح الفكري ابتداء من الثمانينيات، وقد عمق من فسادها ارتباطها بتيار مادي النزعة مما حولها لمنهج مناهض لما هو ديني [الموسوعة، ٥/١٩٨، دليل الناقد

الأدبي، ص٦٧، مفاتيح العلوم الإنسانية، ص٨٦، الموسوعة الميسرة، ٢/ ٨٩٧].

٨ ـ التَّجريبيّة مذهب فلسفي يتبنّاه بعض العلماء، يَعُدُّ الخبرة أو التجربة أهم مصدر للمعرفة. يحاول التجريبيون الإجابة عن أكبر قدر ممكن من الأسئلة، وذلك باستعمال المعلومات المجمّعة عن طريق الحواس، ويرفضون النتائج التي تعتمد على الفهم المجرّد، والمعايير الدينية أو السلطة السياسية، وأخطر ما وقعوا فيه رفض المعايير الدينية [الموسوعة، ٦/١٠٣، المعجم الفلسفي، ١/ ٢٤٥، مفاتيح العلوم الإنسانية، ص٩٤، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ص٩٢].

٩ ـ التغريب انظر تعريفه ص(٤٦).

١٠ ـ التلفيق، انظر مذهب التوفيق.

١١ ـ التوفيق، انظر مذهب التوفيق.

١٢ ـ الدعوة السلفية الحديثة دعوة إصلاحية حمل لواءها في العصر الحديث الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وهي في حقيقتها امتداد لمذهب السلف وأئمة أهل السنة والجماعة، ثم قام بتجديدها الإمام محمد بن عبد الوهاب. لقد انتشرت الشركيات والبدع في نجد وغيرها خلال القرن الثاني عشر الهجري، وكثر الاعتقاد في الأشجار والأحجار والقبور والتبرك بها والنذر لها، والاستعانة بالجن والذبح لهم، وكثر الحلف بغير الله. فجاءت الدعوة السلفية لتدعو إلى العودة بالعقيدة الإسلامية إلى أصولها النقية، وتؤكد أن التوحيد أساس الإسلام. وتستمد الدعوة السلفية مذهبها الفقهي من الكتاب والسنة واتباع السلف الصالح، وتتبع في الفروع مذهب الإمام أحمد بن حنبل دون تعصب. وارتكزت الدعوة السلفية على علم السلف وأهل السنة والجماعة في القرون المفضلة ومن تبعهم من العلماء بعد ذلك وبخاصة شيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم وابن كثير والذهبي وغيرهم من علماء القرن الثامن، قال الشيخ محمد بن عبد الوهاب: «الإمام ابن القيم وشيخه «ابن تيمية» إمامًا حق من أهل السنة، وكتبهما عندنا من أعز الكتب غير أنا غير مقلدين في كل مسألة». اهتمت الدعوة السلفية بالتوحيد، وكان شعارها لا إله إلا الله. وركزت على مفهوم توحيد العبودية ﴿أَنِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجۡتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَۖ﴾ [النحل: ٣٦]، ومفهوم الأسماء والصفات: وهو إثبات الأسماء والصفات التي أثبتها الله لنفسه، وأثبتها رسوله له من غير تمثيل ولا تأويل ولا تكييف. وأحيت الاجتهاد والتجديد والجهاد كعادة أهل السنة، ومنعت بناء القبور وكسوتها وإسراجها، وعملت على القضاء على البدع والخرافات، وتصدت لشطحات بعض الطرق الصوفية. أبطلت دعوة دعاء غير الله والاستعانة

وطلب الغوث من غير الله، والتوسل إلى الله بالأنبياء والأولياء وغير ذلك من الأمور الشركية. فهي دعوة لإقامة السنة الصحيحة، جاهدت مخالفيها لحملهم على اتباع تعاليم الدين الصحيح [الموسوعة، ٢٢/٣٦٣، الموسوعة الميسرة، ١/ ١٦٠، دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب وأثرها في العالم الإسلامي، محمد السلمان، الدعوة الإصلاحية وأعلامها، عبد الله المطوع].

١٣ ـ **الديوبندية**: تنسب إلى جامعة ديوبند ذات تأثر بالصوفية، وهي جامعة أسسها مجموعة من علماء الهند من أجل إيقاف الزحف التغريبي، أبرز شخصياتها محمد قاسم المؤسس لدار العلم بديوبند، ومن أعلامهم الشيخ أبو الحسن الندوي والمحدث حبيب الرحمٰن الأعظمي، وهي تتبع المذهب الحنفي في الفقه والماتريدية في الاعتقاد وتنتسب لطريقة صوفية [الموسوعة الميسرة، ١/٣٠٤].

١٤ ـ **الرأسمالية** نظام سياسي واقتصادي علماني قائم على الملكية الخاصة والربح الخاص. وسميت رأسمالية لأن الفرد بوسعه أن يمتلك الأرض ورأس المال مثل المصانع والشقق السكنية والسكك الحديدية. وتشجع الرأسمالية حرية العمل التجاري والاقتصاد الحر؛ لأنها تسمح للناس بأن يباشروا أنشطتهم الاقتصادية بصورة مباشرة ومتحررة إلى حد كبير من التدخل والتحكم الحكوميين، في هذا النظام، يمتلك الأفراد الشركات ويديرون أغلب الموارد المستخدمة في إنتاج السلع والخدمات. ومن مشاكلها: تسمح الرأسمالية بكثير من الحرية الشخصية وتهيئ مستوى عالياً من المعيشة لكثير من الناس. لكن الرأسمالية أيضاً تولد مشكلات، وتشمل هذه المشكلات: ١ ـ عدم الاستقرار الاقتصادي. ٢ ـ عدم المساواة في توزيع الثروة. ٣ ـ إهمال الصالح العام. كما أن مشكلتها الأخطر أنها لا تعترف بالمحرمات الدينية في المعاملات المالية [الموسوعة، ١١، ٦٢، قاموس المصطلحات، ص٢٤٥، الموسوعة الميسرة، ٢/ ٩١٠].

١٥ ـ **الروتارية الدولية** منظمة ماسونية تضم وجوهاً اجتماعية من مختلف الاختصاصات والمجالات التجارية. لها أندية في أنحاء العالم المختلفة، وهي منظمة تتظاهر بعدم عنايتها بالدين مع أن لها صلات خفية باليهود. وتعد من أذرعة الماسونية المهمة [الموسوعة الميسرة، ١/ ٥٣٢، الموسوعة، ١١، ٣٠٨].

١٦ ـ **الساباتية** قسم من **اليهود** انظر تعريفها ص(٤٠١).

١٧ ـ **الشيوعية** مذهب فكري يقوم على الإلحاد، وأن المادة هي أساس كل شيء، ويفسر حركة التاريخ بالحتمية الاقتصادية، وهو مصطلح ذو مدلولات متعددة، فقد يكون شكلاً لحكومة، أو نظاماً اقتصادياً، أو حركة ثورية، أو طريقة حياة، أو هدفاً أو مثلاً أعلى. وهي مجموعة أفكار عن كيف ولماذا تحركت أحداث

التاريخ وفي أي اتجاه جرت. وقد طور هذه الأفكار بشكل رئيسي فلاديمير لينين الذي كان قائداً ثورياً روسياً في مطلع القرن العشرين الميلادي وذلك بالاعتماد على كتابات ماركس وإنجلز. أصبحت الشيوعية إحدى أكبر القوى في العالم التي شكلت أحداث التاريخ بعد البدايات الأولى للقرن العشرين. وموقف الإسلام من الشيوعية موقف واضح وصريح وهو الرفض التام لكل الأسس الفكرية التي انبثقت عنها الشيوعية مثل إنكار وجود الله، وتفسير تاريخ البشرية من خلال مفهوم الصراع الطبقي، ومحاربة الأديان، ومحاربة الملكية الفردية، والمناداة بأزلية المادة وأن العوامل الاقتصادية هي المحرك الأول للأفراد والجماعات [الموسوعة الميسرة، ٢/٩١٩، الموسوعة، ١٤/٣١٠].

١٨ ـ **الصُّوفِيَّة** طريقة روحية معروفة عند بعض الشعوب ذات الحضارات القديمة تعتني بجانب الروح. وهي نزعة سلوكية وليست فرقة سياسية أو مذهبية. وتعد عند أهل السنة طريقة مبتدعة وفرقة من الفرق الضالة، ويزداد الضلال عند الغلاة منهم من أصحاب الوحدة والحلول، ومن الجائز عند الصوفية من المسلمين أن يكون الصوفي على أي مذهب من المذاهب؛ شيعياً أو معتزلياً أو سنياً. ويرى ابن خلدون أن للتصوف أربعة عناصر هي: أ ـ الكلام في المجاهدات وما يحصل من الأذواق والمواجيد ومحاسبة النفس على الأعمال. ب ـ الكلام في الكشف وفي الحقيقة المدركة من عالم الغيب. جـ ـ التصرفات في العوالم، والأكوان، وأنواع الكرامات. د ـ ألفاظ موهمة الظاهر، نطق بها أئمة القوم يعبرون عنها في اصطلاحهم بالشطحات تستشكل ظواهرها، [الموسوعة، ١٥/٢٠١، الموسوعة الميسرة، ١/٢٤٩].

١٩ ـ **العقلانية**: تقول إن العقل الأساس الوحيد للمعرفة بصرف النظر عن الحواس، وهي بهذا تكون ضد التجريبية التي تشترط الحس، وقد ارتبطت في الفكر الغربي الحديث بديكارت وأتباعه [الموسوعة الفلسفية العربية، ص٦٠٠، مفاتيح العلوم الإنسانية، ص٢٨٧، المعجم الفلسفي، ٢/٩٠، الموسوعة، ١٦/٣٢٤].

٢٠ ـ **الفلسفة الآلية**: مذهب فلسفي يقرر أن بعض الظواهر الطبيعية، أو كلها، تنحل إلى جملة من العوامل الميكانيكية، وهو مرادف للمذهب المادي، وهو مضاد للغائية بحيث يفسر جميع الظواهر الطبيعية بالأسباب الفاعلة بصرف النظر عن الأسباب الغائية. يعتقد فلاسفة هذا الاتجاه أن كل المظاهر الطبيعية يمكن إدراكها بمعرفة الحجم والشكل والنظام وحركة الجزيئات الصغيرة التي يُطلق عليها الذرات أو الجسيمات، ويُلخِّص هؤلاء فلسفتهم معتقدين أن العالم ما هو إلا آلة عملاقة، فكما يؤدي تدافع التروس والزنبركات والملفات إلى تشغيل

الآلة، فإن تفاعل الذرات أو الجسيمات يؤدي إلى إحداث الظواهر الطبيعية المختلفة. لاقت الفلسفة الآلية معارضة من خلال مذهب الغائية. والنظرية الغائية تُفسِرُ الظواهر الطبيعية في إطار الغاية أو الهدف. فعلى سبيل المثال لو طرحنا على هاتين الفلسفتين هذا السؤال: لماذا تتجه النار إلى أعلى؟ فسوف نتلقى إجابتين مختلفتين. الفلسفة الآلية ستجيب عن ذلك، بأن الذرات أو الجسيمات التي تُشعل النار تتصادم وبالتالي تتدافع إلى أعلى وفقاً لقانون التصادم، أما الفلسفة الغائية فستكون إجابتها: أن النار تندلع إلى أعلى سعياً وراء مكانها الطبيعي بعيداً عن الأرض. وخلال القرن السابع عشر الميلادي طَوَّر كل من توماس هوبز وجون لوك في إنجلترا، ورينيه ديكارت في فرنسا فلسفة النظرية الآلية كرد فعل مضاد للنظرية الغائية، وخلال تلك الفترة أصبحت النظرية الآلية جزءاً مهماً من الثورة الصناعية، إلا أنه مع بداية القرن التاسع عشر الميلادي، أدرك علماء الطبيعة الآلية أن الفلسفة الآلية قاصرة عن تفسير الظواهر الطبيعية مثل الكهرباء والمغنطيسية. وهكذا فإن النظرية الآلية التي تقوم أصلاً على تفسير كل عناصر الطبيعة في إطار قانون الحركة لم تعد مقبولة [الموسوعة، ١٧/ ٤٦٠، جميل، ١/ ٢٧، معجم مصطلحات المنطق وفلسفة العلوم، ص٢٧].

٢١ ـ **الليبرالية** فلسفة اقتصادية وسياسية تؤكد على الحرية والمساواة وإتاحة الفُرص. وفي المقابل، فإن الفلسفة التي تُدعى **المذهب المحافظ** تؤكد على النظام والتقليد وحيازة الملكية الخاصة. وعلى وجه العموم يرحب الليبراليون بتغيير اجتماعي أكثر سرعة مما يفعل المحافظون. وتعتبر الليبرالية مصطلحاً غامضاً لأن معناها وتأكيداتها تبدَّلت بصورة ملحوظة بمرور السنين. الليبرالية اليوم: تعرَّضت الليبرالية في القرن العشرين لتغيُّر ذي دلالة في توكيداتها. فمنذ أواخر القرن التاسع عشر، بدأ العديد من الليبراليين يفكرون في شروط حريَّة انتهاز الفرص أكثر من التفكير في شروط التحرُّر من هذا القيد أو ذاك. وانتهوا إلى أن دور الحكومة ضروري، على الأقل من أجل توفير الشروط التي يمكن فيها للأفراد أن يحققوا قدراتهم بوصفهم بشراً. ويحبِّذ الليبراليون اليوم التنظيم النشط من قبل الحكومة للاقتصاد من أجل صالح المنفعة العامة. وفي الواقع، فإنهم يؤيدون برامج الحكومة لتوفير ضمان اقتصادي، وللتخفيف من معاناة الإنسان. وهذه البرامج تتضمَّن: التأمين ضد البطالة، وقوانين الحد الأدنى من الأجور، ومعاشات كبار السن، والتأمين الصحي. ويؤمن الليبراليون المعاصرون بإعطاء الأهمية الأولى لحرية الفرد. غير أنهم يتمسكون بأن على الحكومة أن تزيل بشكل فعال العقبات التي تواجه التمتُّع بتلك الحرية. واليوم، يطلق على أولئك الذين يؤيدون الأفكار الليبرالية القديمة **المحافظون** (٢١/ ٢٤٣، الموسوعة الميسرة، ٢/ ١١٣٥).

٢٢ ـ **الماسونية** منظمة سرية محكمة التنظيم تهدف إلى ضمان سيطرة اليهود على العالم وتدعو إلى الإلحاد والإباحية والفساد. وجل أعضائها من الشخصيات المرموقة في العالم، يوثقهم عهد بحفظ الأسرار ويجتمعون بما يسمّى **بالمحافل** للتخطيط والتكليف بالمهام. ولم يعرف التاريخ منظمة سرية أقوى نفوذاً من الماسونية، فلها محافل في كل أنحاء العالم تقريباً، حيث تستقطب هذه المحافل الشخصيات المؤثرة في كل بلد لضمان سيطرتها عليه. وهي تسيطر على بعض الجمعيات والمنظمات الدولية ومنظمات الشباب، وبعض وسائل الإعلام ودور النشر والصحافة في العالم. وبيدها الكثير من موارد الاقتصاد ووسائل الإنتاج في العالم [الموسوعة، ٢٢/ ٨٥، الموسوعة الميسرة، ١/ ٥١٠، وانظر ص٥٨٠ من البحث].

٢٣ ـ **المِثاليَّة** في الفلسفة نظرية يرى أصحابها أن الحقيقة المطلقة كامنة في عالم يتعدى عالم المادة «المحسوس». ويرون أن الحقيقة كامنة في الوعي أو العقل أو الروح. وطبقاً لهذه النظرة، فإن الحقيقة إما عقلية أو روحانية. ويُطلق على النظرة الفلسفية المعارضة **المادية**، حيث تمسَّك الماديون بأن الحقيقة تتكون من الأشياء الموضوعية المادية وحدها وتحكمها قوة مادية بحتة [الموسوعة الميسرة، ٢/ ٨١٥، جميل، ٢/ ٣٣٧، موسوعة بدوي، ٢/ ٤٣٩، الموسوعة، ٢٢/ ٢٤٧].

٢٤ ـ **مذهب التوفيق**: مذهب التوفيق هو الجمع بين الآراء والمذاهب المختلفة، ومحاولة التأليف بينها، لتكوين مذهب واحد متماسك، ويختلف عن مذهب التلفيق بتعمقه في بواطن الأمور وحرصه على التنظيم الدقيق، والتوحيد المتماسك، بخلاف التلفيق فهو جمع بين أمور بصورة متكلفة وفرض مصالحة مصطنعة. [جميل، ١/ ٣٦٥، الموسوعة الفلسفية العربية، ٢٩٦، قاموس المصطلحات، ص١٥٦].

٢٥ ـ **المذهب الحسي**: مذهب القائلين أن المعرفة لا تنشأ إلا عن الإحساس، أو هو القول أن جميع معارفنا ناشئة عن الإحساسات، وأن المعقول هو المحسوس ويعد هذا المذهب صورة من صور المذهب التجريبي، [جميل، ١/ ٤٤، ٤٧٠].

٢٦ ـ **المذهب الطبيعي**، انظر الطبيعة.

٢٧ ـ **مذهب المنفعة** نظرية أخلاقية غربية لا دينية تربط بين صحة السلوك ونتائجه، وأن الخير الأسمى هو تحقيق أكبر سعادة لأكبر عدد من الناس. طور هذه النظرية الفلاسفة البريطانيون جيرمي بينثام، وجيمس ميل، وجون ستيوارت ميل، في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين. يعتقد مؤيدو هذا المذهب بأن الفعل يكون أخلاقياً، إذا قاد إلى تحقيق نتائج أحسن [الموسوعة الميسرة، ٢/

٨٠٨، الموسوعة، الموسوعة العربية الفلسفية، ص٧٩٢، قاموس المصطلحات، ص٤٥٣، الموسوعة، ٢٣/ ٦٤].

٢٩ ـ **المعتزلة** فرقة إسلامية، اعتمدت على العقل المجرد في فهم العقيدة الإسلامية لتأثرها ببعض الفلسفات مما أدى إلى انحرافها عن عقيدة أهل السنة، وقد شغلت الفكر الإسلامي في العصر العباسي وقاومها علماء الإسلام. ومؤسسها هو واصل ابن عطاء على أشهر الأقوال. غلوا في فهمهم للعقل وأنكروا الحديث المتواتر وردوا حديث الآحاد وأنكروا الكثير من الأحاديث التي تعارض مبادئهم وأصولهم الخمسة. تتلخص عقيدة المعتزلة في الأصول الخمسة الجامعة لمذهبهم، وهي التوحيد والعدل والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والمنزلة بين المنزلتين، ويحوي كل أصل صوراً من الانحراف عن الحق، فمما يحويه التوحيد تعطيل الصفات، ومما يحويه العدل تعطيل القدر، وهكذا، ومن الملاحظ أن طائفة من المتغربين قد تحمسوا لإحياء الاعتزال من جديد [الموسوعة الميسرة، ١/ ٦٤، الموسوعة، ٢٣/ ٤٤٠].

٣٠ ـ **النَّصْرانيّة** ديانة سماوية أُنزلَتْ على عيسى ﷺ مكملة لرسالة موسى ﷺ ومتممة لما جاء في التوراة من تعاليم، وموجهة خاصة لبني إسرائيل. ولكن التحريف دخل هذه الديانة كما حرِّفت اليهودية؛ الأمر الذي أشار إليه القرآن الكريم، وأثبتته الدراسات النقدية الحديثة لمصادر النصرانية ومعتقداتها. بعد رفع عيسى ﷺ حمل الدعوة من بعده الحواريون الذين كانوا مناصرين له ومؤمنين برسالته، وباستمرار الدعوة استمرت المحاربة والاضطهاد من جانب الأباطرة الرومان، فطاردوا الموحدين من النصارى أتباع عيسى، ولم يرفع عنهم الاضطهاد إلا عام (٣١٣م)، وخلال تلك القرون الثلاثة، كان هناك صراع يدور بين حواريي عيسى والجماعات التي كانت امتداداً لهم، أو ما يعرفون بالنصرانية اليهودية الموحدة، وبين تيار نصراني آخر كان يقوده بولس؛ الذي كان يهودياً متعصباً ضد النصارى، وممن شارك في اضطهادهم ثم انقلب فجأة مدافعاً عنهم مدعياً أنه تلقى وحياً ضمنه فيما يعرف بالرسائل المنسوبة إليه، واستمر هذا الصراع حتى تغلب تيار بولس وأسكت صوت التوحيد. وظهرت نصرانية مستندة إلى تعاليم بولس التي استمدها من الفلسفات القديمة والديانات الوثنية. فأدخل في النصرانية تأليه المسيح وعقيدة التثليث وأفكار الصلب والفداء والتعميد، إلى غير ذلك من العقائد، وما زال العالم النصراني كله إلى الآن أو معظمه يعيش على فتات هذا الرجل ومعتقداته التي حرّف بها النصرانية [الموسوعة الميسرة، ٢/ ٥٦٤، الموسوعة، ٢٥/ ٢٥٩].

٣١ ـ **الهاسيدية** قسم من اليهود انظر تعريفها ص(٤٠١).

٣٢ ـ **الوجودية** حركة فلسفية ظهرت في أوروبا أثناء القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين غلت في قيمة الإنسان مع أنها في حقيقتها أهدرت قيمته بتصوراتها العقيمة. وسميت الوجودية لأن معظم أعضائها اهتموا مبدئياً بطبيعة الوجود أو الكينونة، فقصدوا بمصطلح الوجود **الوجود البشري**، وتُعدُّ الوجودية ـ إلى حد كبير ـ ثورة ضد فلسفة أوروبا التقليدية التي وصلت ذروتها لدى الفلاسفة الألمان: كانط وهيجل. وهم يرون أن الفلسفات والمذاهب لم تحل مشكلة الإنسان ولهذا هم يبحثون عن حلّ [الموسوعة الميسرة، ٢/٨١٨، الموسوعة، ٢٧/٥٢، الموسوعة الفلسفية العربية «المدارس» ٢/١٥٠٤].

٣٣ ـ **الوضعية المنطقية**. انظر الفلسفة الوضعية.

٣٤ ـ **اليهود** أتباع رسول الله موسى ﷺ، وهم أحد الشعوب السامية القديمة التي يُطلق عليها اسم العبرانيين. وقد عاشوا في مصر فترةً، وفي بابل فترةً، وفي فلسطين فترة، وقد وقع لهم الانقسام والتمزق والزوال بعد موت سليمان ﷺ. وبنهاية القرن الثالث الميلادي تشتتوا في مجتمعات صغيرة تمتد من أسبانيا غرباً حتى الهند شرقاً. ووفقاً للاصطلاح الواسع ينقسم اليهود إلى مجموعتين: **الأشكينازيم، والسفارديم**. يشمل الأشكينازيم يهود وسط أوروبا وشرقها وأحفادهم، أما السفارديم فيمثلون أحفاد اليهود الذين طردهم النصارى من أسبانيا والبرتغال في أواخر القرن الرابع عشر بعد أفول الدولة الإسلامية أو اليهود الذين عاشوا في مناطق البحر المتوسط [الموسوعة، ٢٧/٣٣٦، الموسوعة الميسرة، ١/٤٩٥، الفكر الديني اليهودي. أطواره ومذاهبه، د. حسن ظاظا].

ثالثاً: قائمة المراجع والمصادر

١ ـ **أبحاث ندوة علم النفس**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مجموعة متخصصين في علم النفس، هيرندون ـ الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

٢ ـ **أبعاد الدين الاجتماعية (سلسلة العلوم الاجتماعية ـ إشراف الأستاذ عبد الوهاب بوحديبة)**، تعريب صالح البكاري، العربية للكتاب، طبعة ١٩٨٥م.

٣ ـ **ابن رشد اليوم (الأصولية والعلمانية في الشرق الأوسط)**، مراد وهبة وَ منى أبو سنة، من سلسلة ابن رشد اليوم عدد (٢)، قباء، القاهرة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م.

٤ ـ **أبو الأعلى المودودي ـ حياته وفكره**، حمد صادق الجمال، المدني، جدة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٥ ـ **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ١٧٩٨ ـ ١٩١٤م الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية**، الأهلية، بيروت، طبعة ١٩٨٧م.

٦ ـ **الاتجاهات الفكرية في الأدب المعاصر**، د. محمد محمد حسين، الرسالة، بيروت، الطبعة السابعة، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٤م.

٧ ـ **الاتجاهات والمدارس في علم الاجتماع ـ دراسة في فلسفة العلم (الإبستمولوجيا)**، عبد الله إبراهيم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

٨ ـ **أثر العرب في الحضارة الأوروبية**، عباس العقاد، المعارف، مصر، الطبعة الثانية، ١٩٦٣م.

٩ ـ **أحاديث في التربية والاجتماع**، أبو خلدون ساطع الحصري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م.

١٠ ـ **الأحكام التقويمية ـ الجمال والأخلاق**، د. رمضان الصباغ، الوفاء، الإسكندرية، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.
١١ ـ **إحياء علوم الدين**، الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.
١٢ ـ **الأخلاق الإسلامية**، عبد الرحمٰن الميداني، القلم، دمشق، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.
١٣ ـ **الأخلاق الفاضلة ـ قواعد ومنطلقات لاكتسابها**، د. عبد الله بن ضيف الله الرحيلي، دون بيانات عن الدار، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.
١٤ ـ **الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع**، د. السيد محمد بدوي، المعرفة الجامعية، الإسكندرية، طبعة ١٩٩٤م.
١٥ ـ **الأخلاق عند فرويد ـ دراسة تحليلية ونقدية**، محمد علي العجيلي، قدم له د. عادل العوا، دار طلاس، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.
١٦ ـ **الأخلاق عند كنت**، عبد الرحمٰن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، طبعة ١٩٧٩م.
١٧ ـ **أخلاقيات العلم**، ديفيد ب. رزنيك، ترجمة: د. عبد النور عبد المنعم، مراجعة أ.د. يمنى طريف الخولي، عالم المعرفة، الكويت، رقم (٣١٦)، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.
١٨ ـ **أدب نجيب محفوظ وإشكالية الصراع بين الإسلام والتغريب**، د. السيد أحمد فرج، الوفاء، المنصورة ـ مصر، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.
١٩ ـ **الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد**، سعود عبد العزيز العريفي، عالم الفوائد، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤١٩.
٢٠ ـ **الأدلة القواطع والبراهين في إبطال أصول الملحدين**، عبد الرحمٰن الناصر بن سعدي، الرسالة ـ بيروت، الرشد ـ الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.
٢١ ـ **الأديان في علم الاجتماع**، جان ـ بول ويلّيم، ترجمة: بسمة بدران، المؤسسة الجامعية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م.
٢٢ ـ **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، الإمام محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: محمد البدري، الكتب العلمية الثقافية، بيروت، الطبعة السابعة، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.
٢٣ ـ **أزمة الخطاب التقدمي العربي في منعطف الألف الثالث ـ الخطاب الماركسي نموذجاً**، تركي علي الربيعو، المنتخب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

٢٤ ـ **الأزهر على مسرح السياسة المصرية ـ دراسة في تطور العلاقة بين التربية والسياسة**، د. سعيد إسماعيل علي، الثقافة، القاهرة، طبعة ١٩٧٤م.

٢٥ ـ **الأزهر في ألف عام**، د. بيارد دودج، ترجمة: د. حسين فوزي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة ١٩٩٤م.

٢٦ ـ **الأزهر ومشاريع تطويره (١٢٨٩ ـ ١٣٩٠هـ/ ١٨٧٢ ـ ١٩٧٠م)**، مخلص الصيادي، الراشد، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

٢٧ ـ **الأزهر**، فوللرس وَ جوميه، الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

٢٨ ـ **أساسيات التأصيل والتوجيه الإسلامي للعلوم والمعارف والفنون**، أ.د. مقداد يالجن، عالم الكتب الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

٢٩ ـ **الاستقراء والمنهج العلمي**، د. محمود فهمي زيدان، الوفاء، الإسكندرية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

٣٠ ـ **إسحاق نيوتن والثورة العلمية**، جيل كريستيانسن، تعريب مروان البواب، العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٥م.

٣١ ـ **أسرار النفس**، سلامة موسى، سلامة موسى للنشر والتوزيع، دون بيانات.

٣٢ ـ **الأسس الإبسمولوجية لتاريخ الطب العربي ـ رؤية معرفية في تاريخ الحضارات**، د. خالد أحمد حسنين حربي، الوفاء، الإسكندرية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

٣٣ ـ **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، د. فهمي جدعان، الشروق، عمان ـ الأردن، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م.

٣٤ ـ **أسس الفلسفة الماركسية**، ق.افاناسييف، ترجمة: عبد الرزاق الصافي، الفارابي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٧٨م.

٣٥ ـ **الأسس الفلسفية للعلمانية**، عادل ضاهر، الساقي، بيروت ـ لندن، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م.

٣٦ ـ **الأسس الفلسفية للفيزياء (مدخل إلى فلسفة العلوم)**، رودلف كارناب، ترجمة وتقديم وتعليق: د. السيد نفادي، التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

٣٧ ـ **أسس المنطق والمنهج العلمي**، د. محمد فتحي الشنيطي، النهضة العربية، بيروت، طبعة ١٩٧٠م.

٣٨ ـ **الأسس الميتافيزيقية للعلم**، د. حسين علي حسن، مطبوعات جامعة الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٣٩ ـ **الأسطورة والتراث**، سيد محمود القمني، سينا، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.

٤٠ ـ **الإسلام دين العلم والمدنية**، الشيخ محمد عبده، تحقيق: د. عاطف العراقي، قباء، غريب، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

٤١ ـ **الإسلام والاقتصاد ـ دراسة في المنظور الإسلامي لأبرز القضايا الاقتصادية والاجتماعية المعاصرة**، د. عبد الهادي علي النجار، عالم المعرفة، الكويت، رقم (٦٣)، طبعة ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٤٢ ـ **الإسلام والحداثة**، ندوة مواقف، مجموعة كتاب، الساقي، لندن، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.

٤٣ ـ **الإسلام والحضارة الغربية**، د. محمد محمد حسين، الرسالة، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.

٤٤ ـ **الإسلام والربا**، أنور إقبال قرشي، ترجمة: فاروق حلمي، مصر للطباعة، دون بيانات أخرى.

٤٥ ـ **الإسلام والعلم التجريبي**، د. يوسف السويدي، مكتبة الفلاح، الكويت، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م.

٤٦ ـ **الإسلام والعلم بين الأفغاني ورينان**، د. محمد عثمان الخشت، قباء، القاهرة، طبعة ١٩٩٨م.

٤٧ ـ **الإسلام والعلم**، د. منصور محمد حسب النبي، المعارف، القاهرة، دون بيانات أخرى.

٤٨ ـ **الإسلام والعلمانية وجها لوجه..**، د. يوسف القرضاوي، الصحوة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٧م.

٤٩ ـ **الإسلام والمسيحية**، أليكسي جورافسكي، ترجمة: د. خلف محمد الجراد، راجعها وقدم لها أ.د. محمود حمدي زقزوق، عالم المعرفة (٢١٥)، الكويت، طبعة ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.

٥٠ ـ **الإسلام يتحدى**، وحيد الدين خان، تعريب ظفر الإسلام خان، مراجعة وتحقيق: د. عبد الصبور شاهين، الرسالة، بيروت، الطبعة التاسعة، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

٥١ ـ **الإسلام: الأخلاق والسياسة**، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، اليونسكو بالتعاون مع مركز الإنماء القومي، باريس ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.

٥٢ ـ **الإسلام**، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، الساقي، بيروت ـ لندن، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

٥٣ ـ **إسلامية المعرفة (المبادئ العامة ـ خطة العمل ـ الإنجازات)**، إسماعيل فاروقي، الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م.

٥٤ ـ **الإشارات العلمية في القرآن الكريم بين الدراسة والتطبيق**، د. كارم السيد غنيم، الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

٥٥ ـ **إشكالية التحيز ـ رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد ـ محور علم الاجتماع**، تحرير: د. عبد الوهاب المسيري، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن ـ فرجينيا ـ الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الثالثة، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

٥٦ ـ **إشكالية الهوية في إسرائيل**، د. رشاد الشامي، عالم المعرفة (٢٢٤)، الكويت، طبعة ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

٥٧ ـ **أصل الإنسان بين العلم والفلسفة والدين**، د. سامي عابدين، دار الحرف العربي، بيروت، ١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م.

٥٨ ـ **أصل الدين**، فيورباخ، دراسة وترجمة: د. أحمد عبد الحليم عطية، المؤسسة الجامعية، الطبعة الثانية، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٥م.

٥٩ ـ **الإصلاح التعليمي بالمغرب ١٩٥٦ ـ ١٩٩٤م**، المكي المروني، النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

٦٠ ـ **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، الشيخ محمد الأمين الشنقيطي، عالم الكتب، بيروت، دون بيانات أخرى.

٦١ ـ **أضواء على الفكر الماركسي الكلاسيكي**. لينين (المادية ومذهب نقد التجربة) إعداد توفيق سلوم، الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.

٦٢ ـ **الاعتصام**، الإمام أبو إسحاق الشاطبي ـ إبراهيم بن موسى، الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٦٣ ـ **أعلام الفكر الإسلامي في العصر الحديث**، للعلامة المحقق أحمد تيمور، الآفاق العربية، القاهرة، طبعة ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٣م.

٦٤ ـ **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، ابن قيم الجوزية، راجعه طه عبد الرؤوف سعد، الكتب العلمية، بيروت، دون بيانات أخرى.

٦٥ ـ **أعلام تونسيون**، الصادق الزمرلي، تقديم: وتعريب حمادي الساحلي، الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.

٦٦ ـ **الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثامنة، ١٩٨٩م.

٦٧ ـ **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، تحقيق وتقديم**: د. محمد عمارة، الشروق، بيروت والقاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.

٦٨ ـ **آفاق الفلسفة**، د. فؤاد زكريا، مكتبة مصر، مصر، دون بيانات أخرى.

٦٩ ـ **أفي الله شك؟ بحث في علاقة العلم بالإيمان**، د. حمد المرزوقي، بيرسان، دون بيانات أخرى.

٧٠ ـ **أقدم لك...علم الاجتماع**، ريشارد أوزبرن ـ وبورن فان لون، ترجمة: حمدي الجابري، مراجعة وإشراف وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

٧١ ـ **أقوم المسالك لخير الدين**، انظر خير الدين التونسي وكتابه أقوم المسالك.

٧٢ ـ **الإكليل في استنباط التنزيل**، الشيخ جلال الدين السيوطي، الكتب العلمية، بيروت، دون بيانات أخرى.

٧٣ ـ **إلا العلم يا مولاي ـ الثقافة العلمية بعيون بيولوجية**، د. أحمد شوقي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة ٢٠٠٤م.

٧٤ ـ **الإلحاد الديني في مجتمعات المسلمين ـ نشأته وتطوّره ومذاهبه المعاصرة**، د. صابر عبد الرحمٰن طعيمة، الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.

٧٥ ـ **الإله اليهودي (بحث في العلاقة بين الدين وعلم النفس)**، ك،غ،يونغ، ترجمة: نهاد خياطة، دار الحوار، اللاذقية ـ سوريا، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.

٧٦ ـ **الإمام الشوكاني حياته وفكره**، د. عبد الغني قاسم غالب، الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٧٧ ـ **الإمام الشوكاني رائد عصره ـ دراسة في فقهه وفكره**، د. حسين عبد الله العمري، الفكر، دمشق، الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م.

٧٨ ـ **الإمام ابن كثير ـ سيرته ـ مؤلفاته ـ منهجه في كتابه التاريخ**، د. مسعود الرحمٰن خان الندوي، ابن كثير، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

٧٩ ـ **الإمام محمد عبده ـ مجدد الدنيا بتجديد الدين**، د. محمد عمارة، الشروق، القاهرة ـ بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٨٠ ـ **الإمام محمد عبده ومنهجه في التفسير**، د. عبد الغفار عبد الرحيم، المركز العربي للثقافة والعلوم، دون بيانات أخرى.

٨١ ـ **إمانويل كنت**، د. عبد الرحمٰن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٧٧م.

٨٢ ـ **الأنا والهو**، سيجمند فرويد، ترجمة: د. محمد نجاتي، الشروق، القاهرة ـ بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٨٣ ـ **الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها ـ دراسة نقدية شرعية**، د. سعيد بن ناصر الغامدي، الأندلس الخضراء، جدة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

٨٤ ـ **الانحرافات العقدية والعلمية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين وآثارها في حياة الأمة**، علي بن بخيت الزهراني، الرسالة، مكة، دون بيانات أخرى.

٨٥ ـ **الإنسان الحائر بين العلم والخرافة**، د. عبد المحسن صالح، عالم المعرفة (٢٣٥)، الكويت، طبعة ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.

٨٦ ـ **الإنسان المعاصر في التحليل النفسي الفرويدي**، د. فيصل عباس، المنهل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٤م.

٨٧ ـ **الإنسان بين المادية والإسلام**، محمد قطب، دار الشروق، القاهرة، الطبعة العاشرة، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.

٨٨ ـ **الإنسان ذلك المجهول**، ألكسيس كاريل، تعريب شفيق أسعد فريد، المعارف، بيروت، طبعة ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.

٨٩ ـ **الإنسان في العالم الحديث**، جوليان هكسلي، ترجمة: حسن خطاب، سلسلة الألف كتاب رقم (٧٣)، النهضة المصرية، دون بيانات أخرى.

٩٠ ـ **الإنسان في فلسفة فيورباخ**، د. أحمد عبد الحليم عطية، التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

٩١ ـ **الإنسان قمة التطور**، سلامة موسى، سلامة موسى للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٦١م.

٩٢ ـ **الإنسان وعلم النفس**، د. عبد الستار إبراهيم، عالم المعرفة، الكويت، رقم (٨٦)، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

٩٣ ـ **الأهواء والفرق والبدع عبر تاريخ الإسلام**، د. ناصر العقل، الوطن، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٩٤ ـ **أوروبا والإسلام ـ صدام الثقافة والحداثة**، هشام جعيط، الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

٩٥ ـ **الآيات الكونية ودلالتها على وجود الله تعالى**، الشيخ محمد متولي الشعراوي، بعناية أحمد الزعبي، القلم، بيروت، دون بيانات أخرى.

٩٦ ـ **الأيديولوجيا والتربية ـ مدخل لدراسة التربية المقارنة**، د. عبد الغني عبود، الفكر العربي، دون مكان، الطبعة الثالثة، ١٩٨٠م.

٩٧ ـ **الإيمان والتقدم العلمي**، د. خالص مجيب جلبي، د. هاني رزق، الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

٩٨ ـ **الإيمان والمعرفة والفلسفة**، د. محمد حسين هيكل، المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، دون تاريخ.

٩٩ ـ **أين القمر**، انظره في رسالة في علم النجوم.

١٠٠ ـ **أينشتين والنسبية**، مصطفى محمود، المعارف، القاهرة، الطبعة السابعة، دون تاريخ.

١٠١ ـ **أينشتين**، د. محمد عبد الرحمٰن مرحبا، عويدات، بيروت ـ باريس، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م.

١٠٢ ـ **البحث عن الحقيقة ـ الوعي البشري وحقائق الكون**، عبد الله حمد المعجل، الساقي، بيروت ـ لندن، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

١٠٣ ـ **البحث عن حياة على المريخ ـ الصخرة المريخية ولغز الحياة**، دونالد جولد سميث، ترجمة: د. إيهاب محمد، عالم المعرفة (٢٨٨)، الكويت، طبعة ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م.

١٠٤ ـ **بحوث المؤتمر الدولي حول العلم والمعرفة في العالم العثماني**، مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الاسمية بإستنابول، إعداد صالح سعدادي، طبعة ٢٠٠٠م.

١٠٥ ـ **بداية الخلق**، الحافظ الإمام ابن كثير، (وهو مستل من البداية والنهاية)، تحقيق: إبراهيم محمد الجمل، الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

١٠٦ ـ **البداية والنهاية**، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

١٠٧ ـ **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، للقاضي العلامة محمد بن علي الشوكاني، الكتاب الإسلامي، القاهرة، دون بيانات أخرى.

١٠٨ ـ **براهين وأدلة إيمانية**، الشيخ عبد الرحمٰن حسن الميداني، القلم، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٧م.

١٠٩ ـ **البروتوكولات واليهودية والصهيونية**، د. عبد الوهاب المسيري، الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٣م.

١١٠ ـ **برونشفيك وباشلار بين الفلسفة والعلم ـ دراسة نقدية مقارنة**، د. السيد شعبان حسن، التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

١١١ ـ **بلشفة الإسلام عند الماركسيين والاشتراكيين العرب**، د. صلاح الدين المنجد، الكتاب الجديد، دون مكان، الطبعة الثانية، ١٩٦٧م.

١١٢ ـ **البنوك الإسلامية بين النظرية والتطبيق**، د. عبد الله محمد الطيار، الوطن، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.

١١٣ ـ **البنى الأساسية في علم الأخلاق**، د. محمد الجبر، المعرفة، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

١١٤ ـ **بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده**، يوسف شُلحُد، تعريب خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

١١٥ ـ **بنية الثورات العلمية**، توماس كون، ترجمة: شوقي جلال، عالم المعرفة (١٦٨)، الكويت، طبعة ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.

١١٦ ـ **بهجة قلوب الأبرار وقرة عيون الأخيار**، العلامة عبد الرحمٰن بن ناصر السعدي، المؤيد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

١١٧ ـ **بولس وتحريف المسيحية**، هيم ماكبي، ترجمة: سميرة عزمي الزين، منشورات المعهد الدولي للدراسات الإنسانية، دون مكان، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

١١٨ ـ **بونابرت في مصر**، ج. كرستوفر هيرولد، ترجمة: فؤاد أندراوس، مراجعة د. محمد أحمد أنيس، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة ١٩٨٦م.

١١٩ ـ **بيت الحكمة (الجمهورية التونسية ـ وزارة الثقافة والإعلام)**، وفيه مقال (انتقال العلوم العربية والحضارة الإسلامية إلى الغرب ـ د. محمد السويسي)، دون بيانات.

١٢٠ ـ **تاج العروس من جواهر القاموس**، محمد مرتضى الزبيدي، تحقيق: علي شيري، الفكر، بيروت، طبعة ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

١٢١ ـ **التاريخ الإسلامي (الوجيز)**، د. محمد سهيل طقّوش، النفائس، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م.

١٢٢ ـ **تأريخ التشريع ومراحله الفقهية ـ دراسة تأريخية ومنهجية**، أ.د. عبد الله بن عبد المحسن الطريقي، دون بيانات أخرى.

١٢٣ ـ **تاريخ الجبرتي**، انظره في تاريخ عجائب.

١٢٤ ـ **تاريخ الدراسات العربية في فرنسا**، د. محمود المقداد، المعرفة، الكويت، برقم (١٦٧)، طبعة ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.

١٢٥ ـ **تاريخ الدولة العثمانية**، الأمير شكيب أرسلان، تحقيق: حسن السماحي سويدان، ابن كثير والتربية ـ دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م.

١٢٦ ـ **تاريخ الشعوب الإسلامية**، كارل بروكلمان، نقله إلى العربية نبيه أمين فارس، منير البعلبكي، العلم للملايين، بيروت، طبعة ٢٠٠٢م.

١٢٧ ـ **تاريخ العلوم العام**، بإشراف رنيه تاتون، ترجمة: د. علي مقلد، المؤسسة الجامعية، بيروت، طبعة ١٩٨٨م.

١٢٨ ـ **تاريخ الفقه الإسلامي**، د. عمر سليمان الأشقر، الفلاح ـ دار النفائس، الكويت، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ ـ ١٩٨٩م.

١٢٩ ـ **تاريخ الفكر الاقتصادي ـ ابتداءً بنشأته وانتهاءً بالماركسية**، د. محسن كاظم، جامعة الكويت، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.

١٣٠ ـ **تاريخ الفكر الاقتصادي الماضي صورة الحاضر**، جون كينيث، ترجمة: أحمد بلبع، تقديم: إسماعيل صبري، عالم المعرفة (٢٦١)، الكويت، طبعة ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

١٣١ ـ **تاريخ الفكر المصري الحديث من الحملة الفرنسية إلى عصر إسماعيل، الخلفية** التاريخية: الفكر السياسي والاجتماعي، د. لويس عوض، مدبولي، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٨٧م.

١٣٢ ـ **تاريخ الفكر المصري الحديث من عصر إسماعيل إلى ثورة: ١٩١٩م، المبحث الثاني: الفكر السياسي والاجتماعي (الجزء الأول)**، د. لويس عوض، مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

١٣٣ ـ **تاريخ الفلسفة (الفلسفة الحديثة ١٨٥٠ ـ ١٩٤٥م)**، إميل برهييه، ترجمة: جورج طرابيشي، الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

١٣٤ ـ **تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط**، يوسف كرم، القلم، بيروت، دون بيانات أخرى.

١٣٥ ـ **تاريخ الفلسفة الحديثة**، يوسف كرم، القلم، بيروت، دون بيانات أخرى.

١٣٦ ـ **تاريخ الفلسفة الغربية (الكتاب الثالث) الفلسفة الحديثة**، برتراند رسل، د. محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة ١٩٧٧م.

١٣٧ ـ **تاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا الوسيطة**، تأليف: جونو وبوجوان. ترجمة: د. علي زيعور، د. علي مقلد، مؤسسة عز الدين، بيروت، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.

١٣٨ ـ **تاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا الوسيطة**، تأليف: جونو وبوجوان. ترجمة: د. علي زيعور، د. علي مقلد.

١٣٩ ـ **تاريخ الماسون**، جرجي زيدان، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، دون بيانات أخرى.

١٤٠ ـ **التاريخ المعاصر ـ أوروبا من الثورة الفرنسية إلى الحرب العالمية الثانية**، د. عبد العزيز نوار وصاحبه، النهضة العربية، بيروت، طبعة ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

١٤١ ـ **تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار**، العلامة الشيخ عبد الرحمٰن بن حسن الجبرتي، تصحيح إبراهيم شمس الدين، الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

١٤٢ ـ **تاريخ علم الاجتماع**، الجزء الأول ـ مرحلة الرواد، د. محمود عودة، دار النهضة العربية، بيروت، دون بيانات أخرى.

١٤٣ ـ **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي ـ بيروت، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء وبيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م.

١٤٤ ـ **التأصيل الإسلامي للعلوم ـ المفهوم والمنهج**، د. إبراهيم عبد الرحمٰن رجب وَد. عبد الرحمٰن زيد الزنيدي، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.

١٤٥ ـ **التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية (المفهوم ـ المنهج ـ المداخل ـ التطبيقيات)**، د. إبراهيم عبد الرحمٰن رجب، عالم الكتب، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

١٤٦ ـ **تجديد الفكر العربي**، د. زكي نجيب محمود، الشروق، بيروت ـ القاهرة، الطبعة السابعة، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.

١٤٧ ـ **تجديد المنهج في تقويم التراث**، د. طه عبد الرحمٰن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ بيروت، الطبعة الثانية، دون تاريخ.

١٤٨ ـ **التجديد في الفكر الإسلامي**، د. عدنان محمد إمامة، ابن الجوزي، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

١٤٩ ـ **تحرير المرأة**، قاسم أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة ١٩٩٣م.

١٥٠ ـ **التحرير والتنوير**، سماحة الأستاذ الإمام الشيخ محمد الطاهر عاشور، مكتبة المدينة المنورة، دون بيانات أخرى.

١٥١ ـ **التحليل النفسي للذات العربية ـ أنماطها السلوكية والأسطورية**، د. علي زيعور، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٢م.

١٥٢ ـ **التحليل النفسي للرجولة والأنوثة من فرويد إلى لاكان**، البرفسور عدنان حب الله، الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

١٥٣ ـ **التحليل النفسي من فرويد إلى لاكان**، عدنان حب الله، مركز الإنماء القومي، بيروت، دون بيانات أخرى.

١٥٤ ـ **تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي ١٩٣٠ ـ ١٩٧٠م**، د. محمد جابر الأنصاري، دلمون، نيقوسيا، الطبعة الثانية، دون تاريخ.

١٥٥ ـ **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، رفاعة رافع الطهطاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة ١٩٩٣م.

١٥٦ ـ **التدمرية ـ تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع**، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: محمد عودة السعوي، العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

١٥٧ ـ **تراث الإسلام**، جوزيف شاخت وغيره، ترجمة: د. محمد زهير وغيره، عالم المعرفة، الكويت، برقم (٢٣٣)، طبعة ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.

١٥٨ ـ **تراث الإنسانية**، الجزء التاسع، إشراف د. أحمد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للتأليف: والنشر، طبعة ١٩٧١م.

١٥٩ ـ **التراث والتجديد (موقفنا من التراث القديم)**، د. حسن حنفي، المؤسسة الجامعية، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

١٦٠ ـ **تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر**، جرجي زيدان، الحياة، بيروت، دون بيانات أخرى.

١٦١ ـ **التراجيديا والفلسفة**، والتركاوفمان، ترجمة: كامل يوسف، المؤسسة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

١٦٢ ـ **التربية في الشرق الأوسط العربي**، د. ماثيوز وَ د. متى عقراوي، ترجمة: د. أمير بقطر، صدر عن (مجلس التعليم الأمريكي بواشنطن) في (مصر والعراق وفلسطين وشرق الأردن وسوريا ولبنان).

١٦٣ ـ **ترجمة الشيخ محمد الأمين الشنقيطي**، عبد الرحمٰن عبد العزيز السديس، الهجرة، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ.

١٦٤ ـ **تركيا اليهودية**، د. سليمان المدني، الأنوار، دون مكان، طبعة ١٩٩٧م.

١٦٥ ـ **التشبه المنهي عنه في الفقه الإسلامي**، جميل بن حبيب، الأندلس الخضراء، جدة، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م.

١٦٦ ـ **تشكيل العقل الحديث**، كرين برينتون، ترجمة: شوقي جلال، مراجعة: صدقي حطاب، عالم المعرفة (٨٢)، الكويت، طبعة ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٤م.

١٦٧ ـ **التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي**، د. منى أحمد أبو زيد، المؤسسة الجامعية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

١٦٨ ـ **تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية**، د. محمد مهران رشوان، قباء، القاهرة، طبعة ١٩٩٨م.

١٦٩ ـ تطور الفكر الاقتصادي الوضعي والإسلامي، د. إبراهيم محمد البطاينة، المسار، عمان ـ الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

١٧٠ ـ التطور والثبات في حياة البشرية، محمد قطب، الشروق، القاهرة ـ بيروت، الطبعة السادسة، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

١٧١ ـ التطور والنسبية في الأخلاق، د. حسام محيي الدين الآلوسي، الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.

١٧٢ ـ التعاضد المتين بين العقل والعلم والدين، العلامة محمد بن الحسن الحجوي، تحقيق: د. محمد بن عزوز، دار ابن الجوزي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٥م.

١٧٣ ـ التعليم في الدول الاشتراكية والرأسمالية ـ دراسات مقارنة بين النظم في الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة وجمهورية مصر العربية، د. محمد سامي عفيفي، الأنجلو المصرية، دون بيانات أخرى.

١٧٤ ـ تفسير ابن كثير، إسماعيل بن كثير، دار الريان للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

١٧٥ ـ تفسير ابن كثير، للشيخ الإمام الجليل عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير، اعتنى به محمد أنس مصطفى الخن في مجلد واحد، الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

١٧٦ ـ تفسير الثعالبي (الجواهر الحسان في تفسير القرآن)، الشيخ عبد الرحمٰن مخلوف الثعالبي، تحقيق: محمد الفاضلي، العصرية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

١٧٧ ـ تفسير الطبري، للإمام محمد بن جرير الطبري، تحقيق: د. عبد الله التركي، عالم الكتب، الرياض، طبعة ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

١٧٨ ـ التفسير العلمي المعاصر وأثره في كشف الإعجاز العلمي للقرآن الكريم، أ.د. سليمان بن صالح القرعاوي، الحضارة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.

١٧٩ ـ التفسير العلمي للقرآن في الميزان، أحمد عمر أبو حجر، قتيبة، بيروت ـ دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

١٨٠ ـ تفسير القرآن الحكيم ـ الشهير بتفسير المنار، للإمام محمد رشيد رضا، الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، دون تاريخ.

١٨١ ـ التفسير الكبير ـ مفاتيح الغيب، الفخر الرازي، إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

١٨٢ ـ **التفسير الماركسي للإسلام**، د. محمد عمارة، الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠٢م.

١٨٣ ـ **التفسير والمفسرون**، د. محمد حسين الذهبي، التراث العربي، بيروت، دون بيانات أخرى.

١٨٤ ـ **التفكير العلمي ـ الأسس والمهارات**، إعداد نخبة من أساتذة كلية الآداب ـ جامعة القاهرة، إشراف: أ.د عبد الحليم السيد وَ أ.د. محمد مهران رشوان، دون بيانات أخرى.

١٨٥ ـ **التفكير فريضة إسلامية**، عباس محمود العقاد، نهضة مصر، دون بيانات أخرى.

١٨٦ ـ **تمهيد في التأصيل (رؤية في التأصيل الإسلامي لعلم النفس)**، عبد الله بن ناصر الصبيح، تقديم: مالك بدري، إشبيليا، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

١٨٧ ـ **التمهيد لشرح كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد**، صالح عبد العزيز آل الشيخ، التوحيد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

١٨٨ ـ **تمهيد للفلسفة**، د. محمود حمدي زقزوق، المعارف، القاهرة، الطبعة الخامسة، ١٩٩٤م.

١٨٩ ـ **التنصير مفهومه وأهدافه ووسائله وسبل مواجهته**، د. علي إبراهيم النملة، دون دار، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤هـ.

١٩٠ ـ **تهذيب جامع بيان العلم وفضله**، لأبي عمر يوسف بن عبد البر، هذبه أبو عماد السخاوي، الفتح، الشارقة، طبعة ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

١٩١ ـ **تهيئة الانسان العربي للعطاء العلمي** ـ بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع مؤسسة عبد الحميد شومان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.

١٩٢ ـ **التوحيد في تطوره التاريخي ـ التوحيد يماني**، ثريا منقوش، الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٧م.

١٩٣ ـ **توماس الأكويني ـ الفيلسوف المثالي في العصور الوسطى**، إعداد: الشيخ كامل محمد عويضة، الكتب العلمية، بيروت، دون بيانات أخرى.

١٩٤ ـ **توماس هوبز ـ فيلسوف العقلانية**، د. إمام عبد الفتاح، الثقافة، القاهرة، طبعة ١٩٨٥م.

١٩٥ ـ **تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث**، أندريه كريسون، ترجمة: نهاد رضا، عويدات، بيروت ـ باريس، الطبعة الثانية، ١٩٨٢م.

١٩٦ ـ التيارات الفكرية والعقدية في النصف الثاني من القرن العشرين، محمد فاروق الخالدي، المعالي، عمان ـ الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م.

١٩٧ ـ تيسير الكريم الرحمٰن في تفسير كلام المنان، العلامة الشيخ عبد الرحمٰن بن ناصر السعدي، تحقيق: عبد الرحمٰن بن معلا اللويحق، الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

١٩٨ ـ تيسير اللطيف المنان في خلاصة تفسير القرآن، العالم العلامة الشيخ عبد الرحمٰن بن ناصر السعدي، الأقصى، عنيزة، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ.

١٩٩ ـ الثالوث المحرم ـ دراسة في الدين والجنس والصراع الطبقي، بوعلي ياسين، الطليعة، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٧٣م.

٢٠٠ ـ الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، د. عابد محمد السفياني، المنارة، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٢٠١ ـ الثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الإسلامي المعاصر، د. صلاح الصاوي، المنتدى الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

٢٠٢ ـ الثورة العلمية الحديثة وما بعدها، علي الشوك، المدى، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٢٠٣ ـ جامع البيان عن تأويل آي القرآن، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، الفكر، بيروت، طبعة ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٤م.

٢٠٤ ـ جامع الزيتونة ومدارس العلم في العهدين الحفصي والتركي من سنة (٦٠٣هـ ـ ١٢٠٦م) إلى سنة (١١١٧هـ ـ ١٧٠٥م)، الظاهر المعموري، الدار العربية للكتاب، طبعة ١٩٨٨م.

٢٠٥ ـ الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد الأنصاري القرطبي، الكتب المصرية، الطبعة الثانية، دون بيانات أخرى.

٢٠٦ ـ الجامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقها على المذهب الراجح، أ.د. عبد الكريم بن علي النملة، الرشد، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

٢٠٧ ـ الجامعات الإسلامية ـ دراسة مسحية تحليلية تقييمية، د. محمد جميل خياط، رابطة الجامعات الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

٢٠٨ ـ جامع القرويين ـ المسجد والجامعة بمدينة فاس موسوعة لتاريخها المعماري والفكري، د. عبد الهادي التازي، الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٢م.

٢٠٩ ـ **جاهلية القرن العشرين**، محمد قطب، الشروق، القاهرة ـ بيروت، طبعة ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.

٢١٠ ـ **الجذور التوراتية للمذهب الفرويدي «دراسة جديدة لمذهب فرويد في أصوله»**، نزيه الحسن، دار الحلبي، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.

٢١١ ـ **جذور العلمانية ـ الجذور التاريخية للصراع بين العلمانية والإسلام في مصر منذ البداية وحتى عام ١٩٤٨م**، د. السيد أحمد فرج، الوفاء، المنصورة ـ مصر، الطبعة الرابعة، ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م.

٢١٢ ـ **الجغرافيا (الجغرافيا الطبيعية) لطلاب المرحلة المتوسطة**، الصف الأول المتوسط، التابع لوزارة التربية والتعليم في المملكة العربية السعودية، الوحدة الأولى والثانية، طبعة ١٤٢٥هـ/١٤٢٦هـ.

٢١٣ ـ **الجفوة المفتعلة بين العلم والدين**، محمد علي يوسف، مكتبة الحياة، بيروت، دون بيانات أخرى.

٢١٤ ـ **جماعة أنصار السنة المحمدية (نشأتها ـ أهدافها ـ نهجها ـ جهودها)**، د. أحمد محمد الطاهر، قدم له د. عبد الله شاكر، الهدي النبوي ـ المنصورة، الفضيلة ـ الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.

٢١٥ ـ **جهود الأزهر في الرد على التيارات الفكرية المنحرفة (في النصف الثاني من القرن العشرين)..**، د. صلاح محمود العادلي، الصحابة، الإمارات، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٤م.

٢١٦ ـ **جهود الشيخ محمد الأمين الشنقيطي في تقرير عقيدة السلف**، د. عبد العزيز صالح الطويان، العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.

٢١٧ ـ **الجواهر الحسان في تفسير القرآن**، الشيخ عبد الرحمٰن مخلوف الثعالبي، تحقيق: محمد الفاضلي، العصرية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

٢١٨ ـ **جواهر العلوم والآداب ـ النظر في الكون بهجة الحكماء وعبادة الأذكياء**، الشيخ طنطاوي جوهري، تحقيق: الشيخ طه عبد الرءوف سعد، الحرم للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

٢١٩ ـ **الجينوم ـ السيرة الذاتية للنوع البشري**، مات ريدلي، ترجمة: د. مصطفى فهمي، عالم المعرفة (٢٧٥)، الكويت، طبعة ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م.

٢٢٠ ـ **حاضر العالم الإسلامي وقضاياه المعاصرة**، د. جميل عبد الله محمد المصري، أم القرى، عمان ـ الأردن، الطبعة الثالثة، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.

٢٢١ ـ **حبات المعرفة ـ قصة العلم الحديث وما وصل إليه**، د. محمد التكريتي، دار المعارج، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٢٢٢ ـ **الحجاب ـ أدلة الموجبين وشبه المخالفين**، مصطفى العدوي، الطرفين، الطائف، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ.

٢٢٣ ـ **حجاب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة**، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت ـ دمشق، الطبعة الثامنة، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

٢٢٤ ـ **حجاب المرأة بين الأديان والعلمانية**، د. هدى درويش، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

٢٢٥ ـ **الحجاب**، أبو الأعلى المودودي، الدار السعودية، جدة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٢٢٦ ـ **الحركات الوطنية والاستعمار في المغرب العربي**، د. امحمد مالكي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٤م.

٢٢٧ ـ **حركة الجامعة الإسلامية**، أحمد فهد بركات الشوابكة، المنار، الزرقاء، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

٢٢٨ ـ **حركة القوميين العرب ـ النشأة ـ التطور ـ المصائر**، محمد جمال باروت، المركز العربي للدراسات الإستراتيجية، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٢٢٩ ـ **الحصون الحميدية للمحافظة على العقائد الإسلامية**، علامة العصر الشيخ حسين محمد الجسر، منشورات نور محمد، دون بيانات أخرى.

٢٣٠ ـ **حصوننا مهددة من داخلها**، د. محمد محمد حسين، الرسالة، بيروت، الطبعة العاشرة، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٢٣١ ـ **حقيقة الخلق ونظرية التطور**، محمد فتح الله كولن، ترجمة: أُورخَان محمد علي، النيل، أزمير ـ تركيا، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٢٣٢ ـ **الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة**، د. فؤاد زكريا، دار الفكر، القاهرة ـ باريس، الطبعة الثانية، ١٩٨٦م.

٢٣٣ ـ **حقيقة يهود الدونمة في تركيا ـ وثائق جديدة**، د. هدى درويش، عين للدراسات، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

٢٣٤ ـ **الحكم الشرعي للاستثمارات والخدمات المصرفية التي تقوم بها البنوك الإسلامية**، د. «محمد رامز» عبد الفتاح العزيزي، الفرقان، عمان، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.

٢٣٥ ـ **الحكم والتحاكم في خطاب الوحي ـ من قضايا الفقه السياسي الإسلامي في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة**، عبد العزيز مصطفى كامل، طيبة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

٢٣٦ ـ **حكمة الغرب (الجزء الثاني) الفسلفة الحديثة والمعاصرة**، برتراند رسل، ترجمة: د. فؤاد زكريا، عالم المعرفة (٧٢)، الكويت، طبعة ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٣م.

٢٣٧ ـ **حوار الأجيال**، د. حسن حنفي، قباء، القاهرة، طبعة ١٩٩٨م.

٢٣٨ ـ **حوارات من أجل المستقبل**، طه عبد الرحمٰن، الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

٢٣٩ ـ **حول التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية**، محمد قطب، الشروق، القاهرة ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

٢٤٠ ـ **حول الدين**، كارل ماركس ـ فريدريك إنجلس، نقله إلى العربية ياسين الحافظ، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨١م.

٢٤١ ـ **حياة الفكر في العالم الجديد**، د. زكي نجيب محمود، الشروق، بيروت ـ القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٧م.

٢٤٢ ـ **خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني**، محمد باشا المخزومي، الحقيقة بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م.

٢٤٣ ـ **خدعة التكنولوجيا**، جاك الول، ترجمة: د. فاطمة نصر، مهرجان القراءة للجميع، مصر، ٢٠٠٤م.

٢٤٤ ـ **خديعة التطور ـ الانهيار العلمي للداروينية وخلفياتها العقائدية**، هارون يحيى، ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

٢٤٥ ـ **الخروج من التيه ـ دراسة في سلطة النص**، د. عبد العزيز حمودة، عالم المعرفة برقم (٢٩٨)، الكويت، طبعة ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

٢٤٦ ـ **خصائص إسلامية في الاقتصاد**، د. حسن صالح العناني، المعهد الدولي للبنوك والاقتصاد الإسلامي، دون بيانات أخرى.

٢٤٧ ـ **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، سيد قطب، الشروق، القاهرة ـ بيروت، الطبعة الثانية عشر، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.

٢٤٨ ـ **خصائص الشريعة الإسلامية**، عمر الأشقر، الفلاح، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٢٤٩ ـ **الخطاب الإصلاحي في المغرب ـ التكوين والمصادر**، عبد الإله بلقزيز، دار المنتخب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

٢٥٠ ـ **خطاب إلى العقل العربي**، فؤاد زكريا، مكتبة مصر، القاهرة، دون بيانات أخرى.

٢٥١ ـ **خطر اليهودية العالمية على الإسلام والمسيحية**، عبد الله التل، المكتب الإسلامي، بيروت ـ دمشق، الطبعة الثالثة، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.

٢٥٢ ـ **خمسون فصلاً في التداوي والعلاج والطب النبوي**، للإمام العلامة أبي عبد الله محمد بن مفلح المقدسي الحنبلي، اعتنى به وخرج أحاديثه عادل بن محمد آل محمد، عالم الكتب، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م.

٢٥٣ ـ **خير الدين التونسي وكتابه أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك تحقيق ودراسة**، د. معن زيادة، المؤسسة الجامعية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

٢٥٤ ـ **الداروينية والإنسان ـ نظرية التطور من العلم إلى العولمة (مشكلات فلسفة العلم)**، د. صلاح عثمان، منشأة المعارف، الإسكندرية، طبعة ٢٠٠١م.

٢٥٥ ـ **الدر المنثور في التفسير المأثور**، جلال الدين السيوطي، تحقيق: د. عبد الله التركي، هجر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

٢٥٦ ـ **درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية، دون بيانات أخرى.

٢٥٧ ـ **دراسات سيكلوجية**، سلامة موسى، سلامة موسى للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، الطبعة الأولى، ١٩٥٦م.

٢٥٨ ـ **دراسات في الفلسفة المعاصرة**، د. زكريا إبراهيم، مكتبة مصر، دون بيانات أخرى.

٢٥٩ ـ **درس الإبستمولوجيا**، عبد السلام بن عبد العالي وَسالم يفوت، توبقال، المغرب، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.

٢٦٠ ـ **دستور الأخلاق في القرآن ـ دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن**، د. محمد عبد الله دراز، تعريب وتحقيق وتعليق: د. عبد الصبور شاهين، الرسالة ـ بيروت، البحوث العلمية ـ الكويت، الطبعة الثامنة، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م.

٢٦١ ـ **دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب ـ عرض ونقد**، عبد العزيز العبد اللطيف، الوطن، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٢٦٢ ـ **الدعوة الإصلاحية وأعلامها**، عبد الله محمد المطوع، دون دار، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٢٦٣ ـ **دلائل التوحيد**، للعلامة الشيخ محمد جمال الدين القاسمي، بعناية الشيخ خالد عبد الرحمٰن العك، النفائس، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م.

٢٦٤ ـ **الدلائل القرآنية في أن العلوم والأعمال النافعة العصرية داخلة في الدين الإسلامي**، الشيخ العلامة عبد الرحمٰن بن ناصر السعدي، ابن الجوزي، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٢٦٥ ـ **دنيا الدين في حاضر العرب**، عزيز العظمة، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

٢٦٦ ـ **الدور السياسي ليهود الدونمة في تركيا**، د. أحمد نوري النعيمي، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ليبيا، الطبعة الأولى، ١٣٦٩هـ ـ ٢٠٠١م.

٢٦٧ ـ **الدولة العثمانية ـ عوامل النهوض وأسباب السقوط**، د. علي محمد الصلابي، ابن كثير، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

٢٦٨ ـ **الدولة العثمانية**، قراءة جديدة لعوامل الانحطاط، قيس عزاوي، العربية للعلوم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

٢٦٩ ـ **دولة محمد علي والغرب ـ الاستحواذ والاستقلال**، حسن الضيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

٢٧٠ ـ **ديالكتيك الطبيعة**، فريدريك إنجلس، نقله على العربية وقدم له توفيق سلوم، الفارابي، طبعة ١٩٨٨م.

٢٧١ ـ **دين الإنسان ـ بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني**، فراس السواح، علاء الدين، دمشق، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٢م.

٢٧٢ ـ **الدين ـ بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**، د. محمد عبد الله دراز، دار القلم، الكويت، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

٢٧٣ ـ **الدين في المجتمع العربي**، ندوة للاجتماعيين العرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.

٢٧٤ ـ **الدين والاقتصاد**، تحرير مراد وهبة وآخرين، سينا، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.

٢٧٥ ـ **الدين والتحليل النفسي**، أريك فروم، ترجمة: فؤاد كامل، مكتبة غريب، مصر، دون بيانات أخرى.

٢٧٦ ـ **الدين والمجتمع ـ دراسة في علم الاجتماع الديني**، د. حسين عبد الحميد رشوان، مركز الإسكندرية للكتاب، طبعة ٢٠٠٤م.

٢٧٧ ـ **الدين والميتافيزيقا في فلسفة العلوم**، د. محمد عثمان الخشت، قباء، القاهرة، دون بيانات أخرى.

٢٧٨ ـ **ذيل طبقات الحنابلة**، انظر كتاب الذيل.
٢٧٩ ـ **رؤية إسلامية للاستشراق**، د. أحمد عبد الحميد غراب، المنتدى الإسلامي، لندن، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ.
٢٨٠ ـ **رؤية إسلامية**، د. زكي نجيب محمود، الشروق، القاهرة ـ بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.
٢٨١ ـ **رؤية آينشتين لليهودية ودولة اليهود**، د. عفيف فرّاج، دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.
٢٨٢ ـ **رأيهم في الإسلام**، حوار صريح مع أربعة عشر أديباً عربياً، لوك باربولسكو وصاحبه، تعريب ابن منصور العبد الله، الساقي، لندن، الطبعة الثانية، ١٩٩٠م.
٢٨٣ ـ **الربا والفائدة ـ دراسة اقتصادية مقارنة**، د. رفيق يونس المصري، د. محمد رياض الأبرش، الفكر المعاصر ـ بيروت، الفكر ـ دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م.
٢٨٤ ـ **الربا والمعاملات المصرفية في نظر الشريعة الإسلامية**، د. معالي الشيخ د. عمر المترك، اعتنى به بكر عبد الله أبو زيد، العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
٢٨٥ ـ **رحلة الفكر الإسلامي من التأثر إلى التأثير**، د. السيد محمد الشاهد، المؤسسة الجامعية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.
٢٨٦ ـ **رحلة عبر الزمن ـ الطريق إلى جائزة نوبل**، د. أحمد زويل، ترجمة: د. مصطفى محمود سليمان، مؤسسة الأهرام، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٣م.
٢٨٧ ـ **رسالة التوحيد**، الشيخ محمد عبده، الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.
٢٨٨ ـ **الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية**، الشيخ حسين الجسر، تقديم وتحقيق: د. خالد زيادة، المكتبة الحديثة، بيروت، دون بيانات أخرى.
٢٨٩ ـ **رسالة في اللاهوت والسياسة**، سبينوزا، ترجمة وتقديم: د. حسن حنفي، مراجعة د. فؤاد زكريا، الأنجلو مصرية، القاهرة، الطبعة الثالثة، دون تاريخ.
٢٩٠ ـ **رسالة في علم النجوم ـ هل الشروع فيه محمود أو مذموم؟** الإمام الحافظ أبي بكر أحمد الخطيب البغدادي. ويليه الوصول إلى القمر ـ تأليف: الشيخ العلامة عبد العزيز بن باز. ويليه أين القمر ـ تأليف: الشيخ المحدث حماد بن محمد الأنصاري. تحقيق: طارق محمد العمودي، الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٥م.
٢٩١ ـ **الرسالة**، للإمام المطلبي محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: وشرح أحمد محمد شاكر، التراث، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.

٢٩٢ ـ **رفاعة الطهطاوي ـ رائد التنوير في العصر الحديث**، د. محمد عمارة، الشروق، القاهرة ـ بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.
٢٩٣ ـ **روائع الطب الإسلامي**، الجزء الأول ـ القسم العلاجي، د. محمد نزار الدقر، المعاجم، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م.
٢٩٤ ـ **روح الحداثة ـ المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، طه عبد الرحمٰن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.
٢٩٥ ـ **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، للعلامة أبي الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي، الفكر، بيروت، دون بيانات أخرى.
٢٩٦ ـ **روضة الطالبين**، للإمام أبي زكريا محيي الدين ابن شرف النووي، تحقيق: الشيخ عادل عبد الموجود وصاحبه، عالم الكتب، طبعة ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٣م.
٢٩٧ ـ **زاد المسير**، لابن الجوزي، الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.
٢٩٨ ـ **زاد المعاد في هدي خير العباد**، لابن قيم الجوزية، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وَعبد القادر الأرنؤوط، الرسالة ـ بيروت، المنارة ـ الكويت، الطبعة الثامنة، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.
٢٩٩ ـ **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، أحمد أمين، الكتاب العربي، بيروت، دون بيانات أخرى.
٣٠٠ ـ **زكي نجيب محمود مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العلمي التنويري**، كتاب تذكاري، إشراف وتصدير: د. عاطف عراقي، الوفاء، الإسكندرية، دون بيانات أخرى.
٣٠١ ـ **سؤال الأخلاق ـ مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، طه عبد الرحمٰن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
٣٠٢ ـ **السببية في العلم**، د. السيد نفادي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دون بيانات أخرى.
٣٠٣ ـ **سدنة هياكل الوهم/ نقد العقل الفقهي (البوطي نموذجاً)**، د. عبد الرزاق عيد، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.
٣٠٤ ـ **سدنة هياكل الوهم/ نقد العقل الفقهي ـ يوسف القرضاوي بين التسامح والإرهاب**، د. عبد الرزاق عيد، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.
٣٠٥ ـ **سلامة موسى بين النهضة والتطوير**، د. مجدي عبد الحافظ، المستقبل ـ الإسكندرية. المعارف ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٣٠٦ ـ **سلامة موسى وأزمة الضمير العربي**، د. غالي شكري، الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨٣م.
٣٠٧ ـ **سلامة موسى والمنهج الاشتراكي**، هنري رياض، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.
٣٠٨ ـ **سلامة موسى ـ اجتهاد خاطئ؟ أم عمالة حضارية؟؟** د. محمد عمارة، دار الوفاء، مصر ـ المنصورة، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م.
٣٠٩ ـ **سلسلة الأحاديث الصحيحة**، الشيخ محمد ناصر الدين الألباني.
٣١٠ ـ **سلسلة الأحاديث الضعيفة**، الشيخ محمد ناصر الدين الألباني.
٣١١ ـ **سنن ابن ماجه**، بشرح الإمام أبي الحسن الحنفي السندي، تحقيق: الشيخ خليل شيحا، المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.
٣١٢ ـ **سنن أبي داود**، للإمام الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث، إعداد عزت عبيد الدعاس، ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.
٣١٣ ـ **سنن الترمذي**، لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٧م.
٣١٤ ـ **السنن والآثار في النهي عن التشبه بالكفار**، سهيل حسن عبد الغفار، السلف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م.
٣١٥ ـ **سياسة محمد علي باشا التوسعية في الجزيرة العربية والسودان واليونان وسوريا (١٨١١ ـ ١٨٤٠م) قراءة جديدة**، د. سليمان الغنام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.
٣١٦ ـ **السيد رشيد رضا او إخاء أربعين سنة**، الأمير شكيب أرسلان، أضواء السلف، مصورة عن طبعة ابن زيدون، دمشق، الطبعة الأولى، ١٣٥٦هـ ـ ١٩٣٧م.
٣١٧ ـ **سير أعلام النبلاء**، الإمام شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، بإشراف شعيب الأرنؤوط، الرسالة، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.
٣١٨ ـ **السيرة النبوية**، للإمام أبي الفداء إسماعيل بن كثير، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، المعرفة، بيروت، طبعة ١٣٩٦هـ ـ ١٩٧١م.
٣١٩ ـ **سيغموند فرويد مكتشف اللاشعور**، مارغريت ماكنهويت، تعريب د. سامر عرار، العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.
٣٢٠ ـ **سيكلوجية الحجاب ـ القيم النفسية لارتداء الحجاب مع دراسة ميدانية على عينة عربية**، د. عبد الرحمٰن محمد العيسوي، الراتب الجامعية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠١م.

٣٢١ ـ **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي**، د. هشام جعيط، الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٠م.

٣٢٢ ـ **شرح العقيدة الطحاوية**، الإمام القاضي علي ابن أبي العز، تحقيق: د. عبد الله التركي وَ شعيب الأرناؤوط، الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م.

٣٢٣ ـ **شرح العقيدة الواسطية**، لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، العلامة محمد خليل هراس، تحقيق: علوي السقاف، الهجرة، الثقبة ـ السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

٣٢٤ ـ **شرح النووي على صحيح مسلم**، الإمام محيي الدين ابن شرف النووي، الفكر، بيروت، دون بيانات أخرى.

٣٢٥ ـ **شروط النهضة**، مالك بن نبي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، تصوير ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٣٢٦ ـ **شريعة الإسلام خلودها وصلاحها للتطبيق في كل زمان ومكان**، يوسف القرضاوي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

٣٢٧ ـ **الشريعة الإسلامية في عصر العلم**، د. صابر طعيمة، الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.

٣٢٨ ـ **الشريعة الإلهية لا القوانين الجاهلية**، د. عمر سليمان الأشقر، الفلاح ـ دار النفائس، الكويت، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م.

٣٢٩ ـ **شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر ابن عاشور ـ حياته وآثاره**، د. بلقاسم الغالي، ابن حزم، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.

٣٣٠ ـ **الشيخ عبد الرحمٰن بن سعدي وجهوده في توضيح العقيدة**، عبد الرزاق بن عبد المحسن العباد، الرشد، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.

٣٣١ ـ **الشيخ عبد العزيز الثعالبي ودوره في الإصلاح الإسلامي**، مسعودة مسعود بو الخضرة، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

٣٣٢ ـ **الشيخ محمد بن عبد الوهاب ـ حياته وفكره**، د. عبد الله العثيمين، العلوم، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

٣٣٣ ـ **الشيخ محمد بن عبد الوهاب ـ عقيدته السلفية ودعوته الإصلاحية وثناء العلماء عليه**، أحمد حجر أبو طامي، قدم له الشيخ عبد العزيز بن باز، من مطبوعات الرئاسة العامة للإفتاء والدعوة والإرشاد، دون بيانات أخرى.

٣٣٤ ـ **الشيخ مصطفى صبري وموقفه من الفكر الوافد**، د. مفرح سليمان القوسي، مركز الملك فيصل، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

٣٣٥ ـ **الشيوعية والإنسانية في شريعة الإسلام**، عباس محمود العقاد، المكتبة العصرية، دون بيانات أخرى.

٣٣٦ ـ **الصحوة الإسلامية في ميزان العقل**، د. فؤاد زكريا، دار الفكر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.

٣٣٧ ـ **صحيح سنن ابن ماجه**، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٣٣٨ ـ **صحيح سنن النسائي**، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت،الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٣٣٩ ـ **صحيح مسلم**، للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري، الرشد، الرياض، طبعة ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م.

٣٤٠ ـ **الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية**، أبو الحسن علي الحسني الندوي، القلم، الكويت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٣٤١ ـ **صراع مع الملاحدة حتى العظم**، عبد الرحمٰن حسن حبنكة الميداني، دار القلم، دمشق، الطبعة الخامسة، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

٣٤٢ ـ **الصفدية**، لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، الهدي النبوي ـ المنورة، الفضيلة ـ الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

٣٤٣ ـ **الصهيونية المسيحية**، محمد السماك، النفائس، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

٣٤٤ ـ **الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**، ابن قيم الجوزية، تحقيق: د. علي محمد الدخيل الله، العاصمة، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ.

٣٤٥ ـ **ضرورة العلم ـ دراسات في العلم والعلماء**، ماكس بيروتز، ترجمة: وائل أتاسي وصاحبه، مراجعة: د. عدنان الحموي، عالم المعرفة (٢٤٥)، الكويت، طبعة ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

٣٤٦ ـ **ضعيف سنن الترمذي**، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

٣٤٧ ـ **الطب النبوي والعلم الحديث**، الطبيب الدكتور محمود ناظم النسيمي، الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

٣٤٨ ـ **الطب النبوي**، عبد الملك بن حبيب الأندلسي الألبيري، شرح وتعليق: د. محمد علي البار، القلم ـ دمشق، الشامية ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

٣٤٩ ـ **الطريق (مجلة)**، انظرها في مجلة الطريق،،،.
٣٥٠ ـ **الطريق إلى المريخ**، م. سعد شعبان، عالم المعرفة (٢٢٨)، الكويت، طبعة ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.
٣٥١ ـ **طريقة التحليل والعقيدة الفرويدية**، رولان دالبييز، ترجمة: د. حافظ الجمالي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م.
٣٥٢ ـ **الطريقة النقشبندية بين ماضيها وحاضرها**، الشيخ فريد الدين آيدن، عن الشبكة الحاسوبية، من موقع السلفيين الأتراك، www.ikraislam.com.
٣٥٣ ـ **طريقنا إلى الحرية**، محاورة زكي نجيب محمود، حاوره أحمد عتمان، عين، مصر، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.
٣٥٤ ـ **الطوطم والحرام**، سيغموند فرويد، ترجمة: جورج طرابيشي، الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م.
٣٥٥ ـ **عالم الجن في ضوء الكتاب والسنة**، د. عبد الكريم نوفان عبيدات، إشبيليا، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م.
٣٥٦ ـ **عالم الجن والشياطين**، د. عمر سليمان الأشقر، الفلاح، الكويت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.
٣٥٧ ـ **عالم الملائكة الأبرار**، د. عمر سليمان الأشقر، الفلاح، الكويت، الطبعة الخامسة، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.
٣٥٨ ـ **العالم بين العلم والفلسفة**، جاسم العلوي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.
٣٥٩ ـ **عبد الحميد بن باديس ـ رائد الحركة الإسلامية في الجزائر المعاصرة**، د. محمد فتحي عثمان، القلم، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.
٣٦٠ ـ **العدوان على المرأة في المؤتمرات الدولية**، د. فؤاد بن عبد الكريم العبد الكريم، كتاب البيان، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.
٣٦١ ـ **العرب والأتراك ـ الانبعاث والتحديث من العثمنة إلى العلمنة**، د. سيار الجميل، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
٣٦٢ ـ **عرش المقدس ـ الدين في الثقافة والثقافة في الدين**، د. عبد الهادي عبد الرحمن، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
٣٦٣ ـ **العصر الجينومي ـ إستراتيجيات المستقبل البشري**، د. موسى الخلف، عالم المعرفة (٢٩٤)، الكويت، الطبعة الأولى، طبعة ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.
٣٦٤ ـ **عصر النهضة بين الحقيقة والوهم**، مفيدة محمد إبراهيم، مجدلاوي، عمان ـ الأردن، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م.

٣٦٥ ـ العصرانيون بين مزاعم الجديد وميادين التغريب، محمد حامد الناصر، الكوثر، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.

٣٦٦ ـ العقل الإيماني، حسن إبراهيم أحمد، دار المدى، سوريا، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

٣٦٧ ـ العقل العلمي في عصر التنوير، د. عبد القادر بشتة، الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٣٦٨ ـ العقل والنقل في الفكر الإصلاحي المغربي (١٧٥٧ ـ ١٩١٢م)، حسن أحمد الحجوي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

٣٦٩ ـ العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة، د. سالم يفوت، الطليعة، بيروت، الثانية، ١٩٨٩م.

٣٧٠ ـ العقلانية، جون كوتنفهام، ترجمة: محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٣٧١ ـ العقيدة الإسلامية وأسسها، عبد الرحمٰن حسن الميداني، القلم، دمشق، الطبعة السادسة، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

٣٧٢ ـ علم اجتماع المعرفة وصراع التأويلات من العقلانية إلى جدل الذات، د. شحاته صيام، ميريت، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

٣٧٣ ـ علم الاجتماع الديني، أ.د. إحسان محمد الحسن، دار وائل، عمان ـ الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

٣٧٤ ـ علم الاجتماع الديني، جورج زيمل، ترجمة: محمد ديركي، المنارة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

٣٧٥ ـ علم الاجتماع الديني، د. زيدان عبد الباقي، غريب، مصر، دون بيانات أخرى.

٣٧٦ ـ علم الاجتماع الديني، د. عبد الله الخريجي، رامتان، جدة، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.

٣٧٧ ـ علم الاجتماع الديني، محمد أحمد بيومي، المعرفة الجامعية، الإسكندرية، دون بيانات أخرى.

٣٧٨ ـ علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي، المستشرق جيب، د. عادل العوا، عويدات، بيروت ـ باريس، الطبعة الثانية، ١٩٨٩م.

٣٧٩ ـ علم النفس الديني، د. رشاد علي موسى وآخرون، عالم المعرفة، القاهرة، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

٣٨٠ ـ **علم النفس الديني**، سيريل بيرت، ترجمة: سمير عبده، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.
٣٨١ ـ **علم النفس في التصور الإسلامي ـ دراسة تقويمية إيجابية**، أ.د. عبد الحميد الهاشمي، دون بيانات أخرى.
٣٨٢ ـ **العلم في التاريخ**، جون ديزموند برنال، ترجمة: د. علي ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٢م.
٣٨٣ ـ **العلم في منظوره الجديد**، روبرت وصاحبه، ترجمة: د. كمال خلايلي، عالم المعرفة رقم (١٣٤)، الكويت، طبعة ١٩٨٩م.
٣٨٤ ـ **العلم في مواجهة المادية ـ قراءة في كتاب حدود العلم لسوليفان**، د. عماد الدين خليل، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.
٣٨٥ ـ **العلم في نقد العلم ـ دراسات في فلسفة العلوم**، منى فياض، المنتخب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.
٣٨٦ ـ **العلم والإيمان في الغرب الحديث**، هاشم صالح، كتاب الرياض عن صحيفة الرياض السعودية، رقم (٥١)، الرياض، طبعة ١٩٩٨م.
٣٨٧ ـ **العلم والمعرفة في العالم العثماني (بحوث المؤتمر الدولي)**، أعده للنشر صالح سعداوي، تقديم: أكمل الدين إحسان أوغلى، مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية بإستانبول، إستانبول، طبعة ٢٠٠٠م.
٣٨٨ ـ **علماء الاجتماع وموقفهم من الإسلام**، أحمد إبراهيم خضر، المنتدى الإسلامي، لندن، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.
٣٨٩ ـ **علماء الشام في القرن العشرين وجهودهم في إيقاظ الأمة والتصدي للتيارات الوافدة**، محمد حامد الناصر، المعالي، عمان ـ الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.
٣٩٠ ـ **علماء الشام كما عرفتهم...**، العلامة محمد سعيد الباني الحسني، بعناية حسن السماحي سويدان، القادري، دمشق ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.
٣٩١ ـ **العلمانية ـ تحليل ونقد للعلمانية محتوىً وتاريخاً في مواجهة الإسلام والمسيحية وهل تصلح حلاً لمشكلة لبنان؟** الإمام آية الله الشيخ محمد مهدي شمس الدين، المؤسسة الدولية.
٣٩٢ ـ **العلمانية النشأة والأثر في الشرق والغرب**، زكريا فايد، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.
٣٩٣ ـ **العلمانية تحت المجهر**، د. عبد الوهاب المسيري، د. عزيز العظمة، الفكر المعاصر ـ بيروت، الفكر ـ دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

٣٩٤ ـ **العلمانية من منظور مختلف**، د. عزيز العظمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

٣٩٥ ـ **العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة**، سفر عبد الرحمٰن الحوالي، السلفية للنشر، الكويت، طبعة ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٧م.

٣٩٦ ـ **العلمنة والدين ـ الإسلام**، المسيحية، الغرب، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، الساقي، لندن، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.

٣٩٧ ـ **العلوم والهندسة في الحضارة الإسلامية ـ لبنات أساسية في صرح الحضارة الإنسانية**، دونالد ر. هيل، ترجمة: د. أحمد فؤاد باشا، عالم المعرفة (٣٠٥)، الكويت، طبعة ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.

٣٩٨ ـ **العلوم والهندسة في الحضارة الإسلامية**، دونالدر.هيل، ترجمة: د. أحمد فؤاد.

٣٩٩ ـ **العمدة في فلسفة القيم**، د. عادل العوا، دار طلاس، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.

٤٠٠ ـ **العنقاء أو تايخ حسن مفتاح**، د. لويس عوض، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة ١٩٩٠م.

٤٠١ ـ **عودة الحجاب**، جمع وترتيب: محمد أحمد إسماعيل المقدم، طيبة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

٤٠٢ ـ **غاليليه أو مستقبل العلم**، فيلما فريتش، ترجمة: عادل شقير، مراجعة عيسى منصور، منشورات وزارة الثقافة السورية، طبعة ١٩٩٤م.

٤٠٣ ـ **غاليليو غاليليه ـ حول النظام البطليموسي للكون والنظام الكربونيقي**، الشيخ كامل محمد عويضة، الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

٤٠٤ ـ **غاية المرام في تخريج أحاديث الحلال والحرام**، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

٤٠٥ ـ **الغزو الفكري في المناهج الدراسية، أولا) في العقيدة في الرد على زكي نجيب محمود**، علي لبن، الوفاء، المنصورة ـ مصر، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

٤٠٦ ـ **غزو في الصميم...**، عبد الرحمٰن حسن الميداني، القلم، دمشق، الطبعة الثالثة، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

٤٠٧ ـ **الفارابي**، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.

٤٠٨ ـ **فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء**، جمع وترتيب: الشيخ أحمد عبد الرزاق الدويش، بلنسية، الرياض، الطبعة الثالثة، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

٤٠٩ ـ **فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري**، للإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: محب الدين الخطيب، رقمه محمد فؤاد عبد الباقي، راجعه قصي محب الدين خطيب، الريان، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦م.

٤١٠ ـ **فتح المجيد شرح كتاب لتوحيد**، الشيخ عبد الرحمٰن بن حسن آل الشيخ، قرطبة، مصر، دون بيانات أخرى.

٤١١ ـ **الفتوى الحموية الكبرى**، شيخ الإسلام أبو العباس تقي الدين أحمد بن تيمية، دراسة وتحقيق: حمد بن عبد المحسن التويجري، الصميعي، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.

٤١٢ ـ **فجر العلم الحديث (الإسلام ـ الصين ـ الغرب)**، توبي أ. هف، ترجمة: د. محمد عصفور، عالم المعرفة (٢٦٠)، الكويت، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

٤١٣ ـ **فرنسيس بيكون آراؤه وآثاره**، د. محسن جهانكيري، الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.

٤١٤ ـ **فرويد والتراث الصوفي اليهودي**، دافيد باكان، ترجمة وتقديم: د. طلال عتريسي، المؤسسة الجامعية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م.

٤١٥ ـ **فرويد. التحليل النفسي والفلسفة الغربية المعاصرة**، فاليري ليبن، ترجمة: زياد الملا، مراجعة تيسير كم نقش، الطليعة الجديدة، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٤١٦ ـ **فضائل القرآن**، للإمام الحافظ عماد الدين إسماعيل بن كثير، الأندلس، بيروت، دون بيانات أخرى.

٤١٧ ـ **الفكر الاجتماعي الحديث ـ نظريات اجتماعية حديثة**، أ.د. محمد فايز، الفيصل الثقافية، الرياض، طبعة ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٤١٨ ـ **الفكر الإسلامي وصلته بالاستعمار الغربي**، د. محمد البهي، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية عشرة، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

٤١٩ ـ **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، طبعة ١٩٨٧م.

٤٢٠ ـ **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، د. محمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، الساقي، لندن، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.

٤٢١ ـ **الفكر الإصلاحي في عهد الحماية (محمد بن الحسن الحجوي نموذجاً)**، آسية بنعدادة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

٤٢٢ ـ **الفكر الأوروبي الحديث ١٦٠١ ـ ١٩٧٧م**، رونالد سترومبرج، ترجمة: أحمد الشيباني، القارئ العربي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م.

٤٢٣ ـ **الفكر التربوي العربي الحديث**، د. سعيد إسماعيل، عالم المعرفة، الكويت.

٤٢٤ ـ **الفكر التربوي عند الشيخ عبد الرحمٰن السعدي (دراسة تحليلية ناقدة)**، د. عبد العزيز عبد الله الرشودي، ابن الجوزي، الدمام، طبعة ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م.

٤٢٥ ـ **الفكر الديني اليهودي ـ أطواره ومذاهبه**، د. حسن ظاظا، القلم ـ دمشق، الشامية ـ بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م.

٤٢٦ ـ **الفكر الديني عند زكي نجيب محمود**، د. منى أحمد أبو زيد، المؤسسة الجامعية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

٤٢٧ ـ **الفكر العربي (مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية)**، المقالات التالية (شبلي شميل والدين) و(شبلي شميل داعية العقائدية الغربية) و(السان سيمونيون كرواد لعصر النهضة في مصر)، عدد (٣٩ ـ ٤٠)، السنة السادسة، سنة ١٩٨٥م.

٤٢٨ ـ **الفكر العربي الحديث ـ أثر الثورة الفرنسية في توجيهية السياسي والاجتماعي**، رئيف الخوري، تحقيق وتقديم: محمد كامل الخطيب، منشورات وزارة الثقافة السورية، الطبعة الثالثة، ١٩٩٣م.

٤٢٩ ـ **الفكر العربي في القرن العشرين ١٩٥٠م ـ ٢٠٠٠**، شاكر النابلسي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

٤٣٠ ـ **الفكر العربي في معركة النهضة**، د. أنور عبد الملك، الآداب، دون مكان، الطبعة الثالثة، ١٩٨١م.

٤٣١ ـ **الفكر العلمي**، د. فؤاد زكريا، ذات السلاسل، الكويت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٩م.

٤٣٢ ـ **الفكر المادي في ميزان الإسلام**، د. صابر طعيمة، المعارف، الرياض، دون بيانات اخرى.

٤٣٣ ـ **الفكر اليوناني والثقافة العربية...**، ديمتري غوتاس، ترجمة: د. نقولا زيادة.

٤٣٤ ـ **فكر فرويد**، إدغار بيش، ترجمة: جوزف عبد الله، المؤسسة الجامعية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٤٣٥ ـ **فكرة التطور في الفلسفة المعاصرة**، عبد الله عمر العمر، دون دار وطبعة، الكويت، ١٩٧٨م.

٤٣٦ ـ **فكرة القومية العربية على ضوء الإسلام**، صالح بن عبد الله العبود، طيبة، الرياض، الطبعة الأولى دون تاريخ.

٤٣٧ ـ **فكرة النفس عند العرب وموقعها في التحليل النفسي (أعمال المؤتمر الأول للمحللين النفسيين العرب)**، الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

٤٣٨ ـ **فلسفات تربوية معاصرة**، د. سعيد إسماعيل علي، عالم المعرفة، رقم (١٩٨)، الكويت، طبعة ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م.

٤٣٩ ـ **فلسفة التجديد الإسلامي (نموذج الشيخ البشير الإبراهيمي)**، د. محمد زرمان، الصحوة، القاهرة، طبعة ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م.

٤٤٠ ـ **الفلسفة الحديثة عرض نقدي**، د. كريم متى، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م.

٤٤١ ـ **فلسفة العلم ـ الصلة بين الفلسفة والعلم**، فيليب فرانك، ترجمة: أ.د. علي ناصف، المؤسسة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م.

٤٤٢ ـ **فلسفة العلم في فيزياء أينشتين بحث في منطق التفكير العلمي**، د. عادل عوض، الوفاء، الإسكندرية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

٤٤٣ ـ **فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاحتمية**، د. يمنى طريف الخولي، قباء، القاهرة، طبعة ٢٠٠١م.

٤٤٤ ـ **فلسفة العلم**، د. صلاح قنصوة، قباء، مصر، طبعة ١٩٩٨م.

٤٤٥ ـ **الفلسفة العلمية (رؤية نقدية)**، د. ماهر عبد القادر محمد، النهضة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٤٤٦ ـ **فلسفة العلوم ـ برامج الأبحاث العلمية**، أمري لاكاتوش، ترجمة: د. ماهر عبد القادر محمد، النهضة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٤٤٧ ـ **فلسفة العلوم (المشكلات المعرفية)**، د. ماهر عبد القادر محمد، النهضة العربية، بيروت، طبعة ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

٤٤٨ ـ **فلسفة العلوم (قراءة عربية)**، د. ماهر عبد القادر محمد، النهضة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٤٤٩ ـ **فلسفة العلوم**، د. بدوى عبد الفتاح محمد، قباء، القاهرة، طبعة ٢٠٠١م.

٤٥٠ ـ **فلسفة القيم**، جان ـ بول رزفبر، ترجمة: د. عادل العوا، عويدات، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

٤٥١ ـ **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، د. عبد الوهاب المسيري، الفكر المعاصر ـ بيوت، الفكر ـ دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م.

٤٥٢ ـ **الفلسفة المعاصرة في أوروبا**، إ.م.بوشنسكي، ترجمة: د. عزت قرني، عالم المعرفة رقم (١٦٥)، الكويت، طبعة ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.

٤٥٣ ـ **الفلسفة النشوئية وأبعادها الاجتماعية ـ قراءة في تجربة شبلي الشميل الفلسفية**، د. محمود المسلماني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

٤٥٤ ـ **الفلسفة أنواعها ومشكلاتها**، هنتر ميد، ترجمة: د. فؤاد زكريا، نهضة مصر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٧٥م.

٤٥٥ ـ **فلسفة ديكارت ومنهجه ـ دراسة تحليلية ونقدية**، د. مهدي فضل الله، الطليعة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٦م.

٤٥٦ ـ **الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام**، أعمال الندوة الفلسفية الثانية عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، الجمعية الفلسفية المصرية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

٤٥٧ ـ **في الفكر الفلسفي المعاصر «رؤية علمية»**، د. محمد محمد قاسم، النهضة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

٤٥٨ ـ **في ظلال القرآن**، سيد قطب، دار الشروق، القاهرة، الطبعة التاسعة، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.

٤٥٩ ـ **في فلسفة الطب**، د. أحمد محمود صبحي، د. محمود فهمي زيدان، تقديم: د. محمود مرسي عبد الله، النهضة العربية، بيروت، طبعة ١٩٩٣م.

٤٦٠ ـ **في فلسفة العلوم**، د. إبراهيم مصطفى إبراهيم، الوفاء، الإسكندرية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

٤٦١ ـ **الفيزياء والفلسفة**، جيمس جينز، ترجمة: جعفر رجب، المعارف، القاهرة، دون بيانات أخرى.

٤٦٢ ـ **الفيزياء ووجود الخالق ـ مناقشة عقلانية إسلامية لبعض الفيزيائيين والفلاسفة الغربيين**، أ.د. جعفر شيخ إدريس، المنتدى الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م.

٤٦٣ ـ **قاسم أمين ـ الأعمال الكاملة**، د. محمد عمارة، الشروق، القاهرة ـ بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.

٤٦٤ ـ **قراءة في فكر التبعية**، محمد جلال كشك، التراث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

٤٦٥ ـ **القرآن الكريم والعلم العصري**، موريس بوكاي، ترجمه فودي سوريبا كمارا، المآثر، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م.

٤٦٦ ـ **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، محمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م.

٤٦٧ ـ **القرآن والاقتصاد السياسي**، محمد سلمان غانم، الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٤٦٨ ـ **القرآن والنظر العقلي**، فاطمة إسماعيل محمد إسماعيل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن ـ فرجينيا ـ الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

٤٦٩ ـ **قشور ولباب**، د. زكي نجيب محمود، الشروق، بيروت ـ القاهرة، طبعة ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

٤٧٠ ـ **قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي...**، ول ديورانت، ترجمة: فتح الله محمد المشعشع، المعارف، بيروت، الطبعة السادسة، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٤٧١ ـ **قصة المواجهة بين المغرب والغرب**، عبد الكريم غلاب، الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

٤٧٢ ـ **قصور العلم البشري ـ استعراض آراء رواد العلم الحديث والعلماء المسلمين في آفاق العلم المكتسب وحدوده**، قيس القرطاس، راجعه وقدم له أ.د. زغلول النجار، الفيصل الثقافية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.

٤٧٣ ـ **قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية**، تحرير: د. نصر محمد عارف، وإعداد مجموعة من المفكرين، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.

٤٧٤ ـ **قضايا علم الأخلاق ـ دراسة نقدية من زاوية علم الاجتماع**، د. قباري محمد إسماعيل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية، ١٩٧٨م.

٤٧٥ ـ **قضايا في الفكر المعاصر (العولمة ـ صراع الحضارات...)**، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٤٧٦ ـ **قضايا في نقد العقل الديني. كيف نفهم الإسلام اليوم؟** محمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

٤٧٧ ـ **قضايا من رحاب الفلسفة والعلم**، د. توفيق الطويل، دار النهضة العربية، القاهرة، دون بيانات أخرى.

٤٧٨ ـ **قلق في الحضارة**، سيغموند فرويد، ترجمة: جورج طرابيشي، الطليعة، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٩٦م.

٤٧٩ ـ **القول الفصل بين الذين يؤمنون بالغيب والذين لايؤمنون (مختصر موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين المسمى القول الفصل...)**، مصطفى صبري شيخ الإسلام للدولة العثمانية سابقاً، دار السلام، دون مكان، طبعة ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦م.

٤٨٠ ـ **القوى الدينية في إسرائيل بين تكفير الدولة ولعبة السياسة**، د. رشاد الشامي، عالم المعرفة (١٨٦)، الكويت، طبعة ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

٤٨١ ـ **القيم بين الإسلام والغرب ـ دراسة تأصيلية مقارنة**، د. مانع محمد المانع، الفضيلة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.

٤٨٢ ـ **قيم من التراث**، د. زكي نجيب محمود، الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.

٤٨٣ ـ **كانت أو الفلسفة النقدية**، د. زكريا إبراهيم، مكتبة مصر، مصر، دون بيانات أخرى.

٤٨٤ ـ **كتاب الأخلاق**، أحمد أمين، الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.

٤٨٥ ـ **كتاب الذيل على طبقات الحنابلة**، لابن رجب زين الدين أبي الفرج عبد الرحمٰن شهاب الدين، المعرفة، بيروت، دون بيانات أخرى.

٤٨٦ ـ **كتاب العلم**، الشيخ محمد بن صالح العثيمين، إعداد فهد ناصر السليمان، الثريا، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

٤٨٧ ـ **الكتاب والقرآن ـ قراءة عصرية**، د. محمد شحرور، سنا، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

٤٨٨ ـ **كتب غيرت الفكر الإنساني**، أحمد محمد الشنواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، طبعة ١٩٩٠م.

٤٨٩ ـ **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، مصطفى عبد الله الشهير بحاجي خليفة، إحياء التراث العربي، بيروت، دون بيانات أخرى.

٤٩٠ ـ **كنط وفلسفته النظرية**، د. محمود زيدان، المعارف، مصر، الطبعة الثالثة، ١٩٧٩م.

٤٩١ ـ **لجنة التأصيل الإسلامي للعلوم (التقرير السنوي لعام ١٤٢٤هـ)**، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الرياض.

٤٩٢ ـ **لسان العرب**، لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، صابر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

٤٩٣ ـ **لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟** الأمير شكيب أرسلان، تقديم: محمد رشيد رضا، مراجعة خالد فاروق، البشير، القاهرة، دون بيانات أخرى.

٤٩٤ ـ **الله والعلم**، جان غيتون من الأكاديمية الفرنسية والعالمان غريشكا وَ إيغور بوغدانوف، تعريب الدكتور خليل أحمد خليل، عويدات، بيروت ـ باريس، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

٤٩٥ ـ **الله يتجلى في عصر العلم**، نخبة من العلماء الأمريكيين، أشرف على تحريره جون كلوفرمونسيما، ترجمة: د. الدمرداش عبد المجيد سرحان، راجعه د. محمد جمال الدين الفندي، القلم، بيروت، دون بيانات أخرى.

٤٩٦ ـ **المؤامرة الكبرى على بلاد الشام ـ دراسة تحليلية للنصف الأول من القرن العشرين**، محمد فاروق الخالدي، الراوي، الدمام، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

٤٩٧ ـ **المؤامرة على المرأة المسلمة ـ تاريخ ووثائق**، د. السيد أحمد فرج، الوفاء، المنصورة ـ مصر، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦م.

٤٩٨ ـ **ما أصل الإنسان؟ إجابات العلم والكتب المقدسة**، د. موريس بوكاي، ترجمة: مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م.

٤٩٩ ـ **ما دلّ عليه القرآن مما يعضد الهيئة الجديدة القويمة البرهان**، السيد محمود شكري الآلوسي، تحقيق: محمد زهير الشاويش، تخريج: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت...، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

٥٠٠ ـ **ما وراء الأوهام**، إريش فروم، ترجمة: صلاح حاتم، دار الحوار، اللاذقية ـ سوريا، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

٥٠١ ـ **المادية ومذهب نقد التجربة**، لينين، إعداد د. توفيق السلوم، الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.

٥٠٢ ـ **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟** أبو الحسن علي الحسن الندوي، مطبعة الفيصل الإسلامية، الكويت، الطبعة الرابعة، ١٩٨٥م.

٥٠٣ ـ **الماسونية ذلك العالم المجهول**، د. صابر طعيمة، الجيل، بيروت، الطبعة السادسة، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

٥٠٤ ـ **الماسونية في العراء**، د. محمد علي الزعبي، مطابع معتوق، دون بيانات أخرى.

٥٠٥ ـ **ما هي الإبستمولوجيا؟** محمد وقيدي، مكتبة المعرفة، الرباط، الطبعة الثانية، دون تاريخ.

٥٠٦ ـ **ما هي المادية (النظرية المادية في المعرفة)**، روجيه غارودي، ترجمة: محمد عيتاني، المعجم العربي، بيروت، دون بيانات أخرى.

٥٠٧ ـ **مبادئ الفلسفة**، ا.س.رابوبرت، ترجمة: أحمد أمين، الكتاب العربي، بيروت، دون معلومات أخرى.

٥٠٨ ـ **مبادئ فلسفة المستقبل**، لودفيغ فيورباخ، قدم لها وترجمها: إلياس مرقص، الحقيقة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٥م.

٥٠٩ ـ **مجلة البحوث الإسلامية**، مجلة دورية تصدر عن رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، الرياض، عدد (٤٣)، سنة ١٤١٥هـ، مقالة: جمال الدين القاسمي علامة الشام، للأستاذ عدنان الدبسي.

٥١٠ ـ **مجلة البيان**، مجموعة من أعدادها مثل عدد (١٢)، وعدد (١٩٨)، مع القرص الحاسوبي، المنتدى الإسلام، لندن.

٥١١ ـ **مجلة الجامعة العثمانية**، جميع مجلدات المجلة لصاحبها فرح أنطون.

٥١٢ ـ **مجلة الطريق**، العدد الرابع سنة ١٩٩٥م، بيروت، مقال: (الإسلام والعلمانية ـ د. صادق جلال العظم)، ومقال: (العلمانية بوصفها أيدلوجيا أو العرب والتناقض بين التاريخ والمشروع ـ د. أحمد برقاوي).

٥١٣ ـ **مجلة الفكر العربي البيروتية**، عدد (٣٩ ـ ٤٠) مقالة: السان سيمونيون كرواد لعصر النهضة في مصر، د. رفيق سكري، سنة ١٩٨٥م.

٥١٤ ـ **مجلة الكلمة**، عرض لأوراق مؤتمر (حملة بونابرت على مصر وبلاد الشام: بداية استعمار أم بداية نهضة) سنة ١٩٩٨م، قسم (تقارير ومتابعات) عدد ٢٢، السنة السادسة شتاء ١٩٩٩م ـ ١٤٢٠هـ.

٥١٥ ـ **مجلة المقتطف**، مجلدات مجلة المقتطف، لصاحبها يعقوب صروف.

٥١٦ ـ **مجلة المنار**، مجلدات مجلة المنار، مع القرص الحاسوبي. لصاحبها الشيخ محمد رشيد رضا.

٥١٧ ـ **مجلة فكر ونقد**، العدد العاشر مقالة: كيف حصلت «الثورة العلمية «في أوروبا؟ لـ بناصر البعزاتي، مجلة مغربية بإشراف د. محمد عابد الجابري.

٥١٨ ـ **المجموع شرح المهذب للشيرازي**، للإمام أبي زكريا محيي الدين ابن شرف النووي، تحقيق: محمد نجيب المطيعي، عالم الكتب، طبعة ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٣م.

٥١٩ ـ **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، جمع وترتيب: الفقير إلى الله: عبد الرحمٰن بن محمد بن قاسم. .وساعده ابنه محمد، دار عالم الكتب، الرياض، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م.

٥٢٠ ـ **مجموع فتاوى ومقالات متنوعة**، الشيخ عبد العزيز بن باز، جمع وترتيب: د. محمد الشويعر، طبع رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

٥٢١ ـ **المحاضرات السنية في شرح العقيدة الواسطية لشيخ الإسلام ابن تيمية**، سماحة الشيخ محمد الصالح العثيمين، تحقيق: أبي محمد أشرف عبد المقصود، طبرية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

٥٢٢ ـ **محاضرات في النصرانية...**، الشيخ محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، دون بيانات أخرى.

٥٢٣ ـ **محمد رشيد رضا ودوره في الحياة الفكرية والسياسية**، د. أحمد فهد الشوابكة، عمار، عمان ـ الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.

٥٢٤ ـ **محمد عبده**، عباس محمود العقاد، المكتبة العصرية، بيروت، دون بيانات أخرى.

٥٢٥ ـ **محمود شكري الألوسي ـ سيرته ودراساته اللغوية**، للعلامة محمد بهجة الأثري، منشورات مركز المخطوطات والوثائق. . ، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م.

٥٢٦ ـ **مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**، لابن قيم الجوزية، تحقيق: سيد إبراهيم، الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

٥٢٧ ـ **مختصر موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين المسمى القول الفصل...** انظره في القول الفصل.

٥٢٨ ـ **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد الفقي، توزيع دار إرشاد الحديثة، الدار البيضاء، دون بيانات أخرى.

٥٢٩ ـ **مدخل إلى إسلامية المعرفة**، د. عماد الدين خليل، ابن كثير، دمشق ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م.

٥٣٠ ـ **مدخل إلى التنوير الأوروبي**، هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

٥٣١ ـ **مدخل إلى التنوير**، د. مراد وهبة، دار العالم الثالث ـ القاهرة، دار النهج الجديد ـ الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

٥٣٢ ـ **المدخل إلى علم مقاصد الشريعة ـ من الأصول النصية إلى الإشكاليات المعاصرة**، د. عبد القادر بن حرز الله، الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.

٥٣٣ ـ **مدخل إلى فلسفة العلوم ـ العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي**، د، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٢م.

٥٣٤ ـ **مدخل لدراسة الأحزاب السياسية العربية**، د. رسلان شرف الدين، الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

٥٣٥ ـ **مدخل للفكر الاقتصادي في الإسلام**، د. سعيد سعد مرطان، الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.

٥٣٦ ـ **المدرسة العصرانية في نزعتها المادية ـ تعطيل للنصوص وفتنة بالتغريب**، محمد حامد الناصر، الكوثر، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.

٥٣٧ ـ **مدرسة فرانكفورت**، بول ـ لوران آسون، ترجمة: د. سعاد حرب، المؤسسة الجامعية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٥م.

٥٣٨ ـ **مدرسة فرانكفورت**، توم بوتومور، ترجمة: سعد هجرس، مراجعة د. محمد دياب، أويا، طرابلس، ليبيا، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤م.

٥٣٩ ـ **المذاهب الأخلاقية ـ عرض ونقد**، د. عادل العوا، مطبعة الجامعة السورية، طبعة ١٣٧٨هـ ـ ١٩٥٩م.

٥٤٠ ـ **مذاهب فكرية معاصرة**، محمد قطب، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م.

٥٤١ ـ **مذكرات السلطان عبد الحميد**، د. محمد حرب، القلم، دمشق، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٩م.

٥٤٢ ـ **مذهب النشوء والارتقاء ـ بحث انتقادي علمي فلسفي في مذهب النشوء والارتقاء وأثره في الانقلاب الفكري الحديث**، إسماعيل مظهر، مطبعة المقتطف والمقطم بمصر، الطبعة الأولى، ١٣٤١هـ ـ ١٩٢٣م.

٥٤٣ ـ **المرأة الجديدة**، قاسم أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة ١٩٩٣م.

٥٤٤ ـ **المرأة بين الفقه والقانون**، د. مصطفى السباعي، المكتب الإسلامي، بيروت ـ دمشق، الطبعة السادسة، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

٥٤٥ ـ **المستصفى من علم الأصول**، الإمام أبو حامد محمد محمد الغزالي، تحقيق: د. حمزة زهير حافظ، شركة المدينة، جدة، دون بيانات.

٥٤٦ ـ **مستقبل الثقافة في مصر**، د. طه حسين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة ١٩٩٣م.

٥٤٧ ـ **مستقبل وهم**، سيغموند فرويد، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨١م.

٥٤٨ ـ **مسند الإمام أحمد**، طبعة محققة بإشراف د. عبد الله التركي، وأشرف على التحقيق: الشيخ شعيب الأرناؤوط، الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م.

٥٤٩ ـ **مسند الإمام أحمد**، مجلد واحد جمع المسند كاملاً، طبعة بيت الأفكار الدولية.

٥٥٠ ـ مشكلة العلوم الإنسانية ـ تقنيتها وإمكانية حلها، قباء، القاهرة، الطبعة ٢٠٠٢م.

٥٥١ ـ مصرع الدارونية، محمد علي يوسف، دار الشروق، جدة، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٥٥٢ ـ مضمون الأسطورة في الفكر العربي، د. خليل أحمد خليل، الطليعة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٦م.

٥٥٣ ـ معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، محمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، الساقي، بيروت ـ لندن، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

٥٥٤ ـ معالم التحليل النفسي، د. محمد نجاتي، الشروق، القاهرة ـ بيروت، الطبعة السادسة، ١٩٨٦م.

٥٥٥ ـ المعاملات المصرفية والربوية وعلاجها في الإسلام، نور الدين عتر، الرسالة، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.

٥٥٦ ـ المعتقدات الدينية لدى الغرب، د. عبد الراضي محمد عبد المحسن، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م.

٥٥٧ ـ المعرفة الإسلامية: مصادرها ومجالاتها، د. عبد الله محمد القرني، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٥٥٨ ـ المغني، لموفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة، تحقيق: د. عبد الله التركي وَ عبد الفتاح الحلو، عالم الكتب، دون مكان، الطبعة الثالثة، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

٥٥٩ ـ مفاتيح العلوم، محمد بن أحمد الخوارزمي، تحقيق: إبراهيم الأبياري، الكتاب العربي، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.

٥٦٠ ـ المفارقات المنهجية في فكر زكي نجيب محمود، أسامة علي حسن الموسى، مطبوعات جامعة الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٥٦١ ـ مفاهيم علماء النفس (دراسة وتقويم) رؤية إسلامية، هشام البدراني، دار البيارق، الأردن ـ عمان، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

٥٦٢ ـ مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، الإمام أبي عبد الله محمد ابن قيم الجوزية، دار الفكر، دون بيانات أخرى.

٥٦٣ ـ المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني، مصطفى طباطبائي، ترجمه عن الفارسية عبد الرحيم البلوشي، ابن حزم، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

٥٦٤ ـ **مفهوم النص ـ دراسة في علوم القرآن**، د. نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ بيوت، الطبعة الثانية، ١٩٩٤م.

٥٦٥ ـ **مفهوم تجديد الدين**، بسطامي محمد سعيد، الدعوة، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٤م.

٥٦٦ ـ **مقارنة الأديان ـ ١ ـ اليهودية**، د. أحمد شلبي، النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثامنة، ١٩٨٨م.

٥٦٧ ـ **مقارنة الأديان ـ ٢ ـ المسيحية**، د. أحمد شلبي، النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثامنة، ١٩٨٤م.

٥٦٨ ـ **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، تحقيق: محمد محيي الدين، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م.

٥٦٩ ـ **مقاييس نقد متون السنة**، د. مسفر الدميني، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ، دون بيانات أخرى.

٥٧٠ ـ **المقدمات التاريخية للعلم الحديث من الإغريق القدماء إلى عصر النهضة**، توماس جولد شتاين، أحمد حسان عبد الواحد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة ٢٠٠٤م.

٥٧١ ـ **مقدمات في الأهواء والافتراق والبدع**، د. ناصر بن عبد الكريم العقل، الوطن، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٥٧٢ ـ **مقدمة ابن خلدون**، عبد الرحمٰن محمد بن خلدون، تحقيق: د. علي عبد الواحد وافي، نهضة مصر، القاهرة، دون بيانات أخرى.

٥٧٣ ـ **مقدمة في إسلامية المعرفة**، طه جابر العلواني، الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م.

٥٧٤ ـ **مقدمة في الإنسانيات والعلوم الاجتماعية**، د. أحمد بدر، قباء، القاهرة، دون بيانات أخرى.

٥٧٥ ـ **مقدمة في علم الاستغراب**، د. حسن حنفي، المؤسسة الجامعية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

٥٧٦ ـ **المقدمة في فلسفة الدين**، أديب صعب، النهار، بيروت، طبعة ١٩٩٤م.

٥٧٧ ـ **مقومات التصور الإسلامي**، سيد قطب، الشروق، القاهرة، الطبعة الخامسة، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

٥٧٨ ـ **المكون اليهودي في الحضارة الغربية**، سعد البازعي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

٥٧٩ ـ **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، الساقي، لندن، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.

٥٨٠ ـ **من العلم العلماني إلى العلم الديني**، مهدي كلشني، الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

٥٨١ ـ **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال...أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟** ترجمة وتعليق: هاشم صالح، الساقي، بيروت ـ لندن، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

٥٨٢ ـ **من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية**، د. محمود فهمي زيدان، النهضة العربية، بيروت، طبعة ١٩٨٢م.

٥٨٣ ـ **المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر**، سالم يفوت، الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٥٨٤ ـ **المنافقون في القرآن الكريم**، د. عبد العزيز الحميدي، المجتمع، جدة، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.

٥٨٥ ـ **مناهج البحث الفلسفي**، د. محمود فهمي زيدان، تقديم: د. محمد فتحي عبد الله، الوفاء، الإسكندرية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٥٨٦ ـ **مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم السوي**، د. علي سامي النشار، النهضة العربية، بيروت، طبعة ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

٥٨٧ ـ **مناهج البحث في العقيدة الإسلامية في العصر الحاضر...**، د. عبد الرحمٰن بن زيد الزنيدي، إشبيليا، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

٥٨٨ ـ **منطق التقدم العلمي**، د. خالد قطب، قباء، القاهرة، طبعة ٢٠٠٣م.

٥٨٩ ـ **منطق الكشف العلمي**، كارل بوبر، د. ماهر عبد القادر محمد، النهضة العربية، بيروت، دون بيانات أخرى.

٥٩٠ ـ **المنطق ومناهج البحث**، د. ماهر عبد القادر محمد، النهضة العربية، بيروت، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

٥٩١ ـ **المنهاج القرآني في التشريع**، د. عبد الستار فتح الله سعيد.

٥٩٢ ـ **منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة**، عثمان علي حسن، الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

٥٩٣ ـ **منهج الإمام الشوكاني في العقيدة**، د. عبد الله نوموسوك، القلم والكتاب، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

٥٩٤ ـ **منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية**، محمد محمد أمزيان، الدار العالمية للكتاب الإسلامي ـ الرياض، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ـ هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.

٥٩٥ ـ **منهج الشيخ محمد رشيد في العقيدة**، تامر محمد متولي، دار ماجد عسيري، جدة، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.

٥٩٦ ـ **منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير**، فهد عبد الرحمٰن الرومي، الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

٥٩٧ ـ **منهجية التفكير العلمي في القرآن الكريم وتطبيقاتها التربوية**، د. خليل الحدري، عالم الفوائد، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٥م.

٥٩٨ ـ **المهذب في علم أصول الفقه المقارن**، أ.د. عبد الكريم بن علي النملة، الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

٥٩٩ ـ **مهمة فرويد ـ تحليل لشخصيته وتأثيره**، أريك فروم، ترجمة: طلال عتريسي، المؤسسة الجامعية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

٦٠٠ ـ **الموافقات في أصول الشريعة**، لأبي إسحاق الشاطبي ـ إبراهيم بن موسى، شرحه وخرج أحاديثه: فضيلة الشيخ عبد الله دراز، وضع تراجمه: محمد عبد الله دراز، خرج آياته وفهرس موضوعاته: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، دون بيانات.

٦٠١ ـ **المواقف في علم الكلام**، عضد الله والدين القاضي عبد الرحمٰن بن أحمد الأيجي، عالم الكتب، بيروت، دون بيانات أخرى.

٦٠٢ ـ **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر ـ هيدجر، ليفي ستوس، ميشيل فوكو**، د. عبد الرزاق عيد، الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

٦٠٣ ـ **موجز التاريخ الإسلامي منذ ظهور الرسول ﷺ إلى العصر الحاضر ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩ ـ ٢٠٠٠م**، أحمد معمور العسيري، دون مكان، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م.

٦٠٤ ـ **موجز تاريخ الفلسفة**، تأليف: جماعة من الأساتذة السوفيات، ترجمة وتقديم: د. توفيق سلوم، الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.

٦٠٥ ـ **موسوعة الجندي**، تاريخ الإسلام (المجلد الثاني)، أنور الجندي، الأنصار، مصر، دون بيانات أخرى.

٦٠٦ ـ **موسوعة الجندي**، مقدمات العلوم والمناهج، محاولة لبناء منهج إسلامي متكامل، عالم الإسلام المعاصر (المجلد الثالث)، أنور الجندي، الأنصار، مصر، دون بيانات أخرى.

٦٠٧ ـ **موسوعة الجندي**، مقدمات العلوم والمناهج، محاولة لبناء منهج إسلامي متكامل، اللغة والأدب والثقافة (المجلد الرابع)، أنور الجندي، الأنصار، مصر، دون بيانات أخرى.

٦٠٨ ـ **موسوعة الجندي، مقدمات العلوم والمناهج، محاولة لبناء منهج إسلامي متكامل، التبشير والاستشراق والدعوات الهدامة (المجلد الخامس)**، أنور الجندي، الأنصار، مصر، دون بيانات أخرى.

٦٠٩ ـ **موسوعة الجندي، مقدمات العلوم والمناهج، محاولة لبناء منهج إسلامي متكامل، المجتمع الإسلامي ـ نظام الإسلام، قضايا المجتمع، التربية الإسلامية، مناهج التعليم، (المجلد السادس)**، أنور الجندي، الأنصار، مصر، دون بيانات أخرى.

٦١٠ ـ **موسوعة الجندي، مقدمات العلوم والمناهج، محاولة لبناء منهج إسلامي متكامل، تاريخ اليقظة الإسلامية (الجزء العاشر)**، أنور الجندي، الأنصار، مصر، دون بيانات أخرى.

٦١١ ـ **موسوعة الجندي، مقدمات العلوم والمناهج، محاولة لبناء منهج إسلامي متكامل، المنهج الغربي ـ أخطاؤه وشبهاته والشبهات المثارة حول الإسلام (المجلد التاسع)**، أنور الجندي، الأنصار، مصر، دون بيانات أخرى.

٦١٢ ـ **موسوعة الجندي، مقدمات العلوم والمناهج، محاولة لبناء منهج إسلامي متكامل، الحضارة والعلوم ـ (العلم ـ الحضارة ـ العلوم الاجتماعية) (المجلد السابع)**، أنور الجندي، الأنصار، مصر، دون بيانات أخرى.

٦١٣ ـ **موسوعة الجندي، مقدمات العلوم والمناهج، محاولة لبناء منهج إسلامي متكامل، طابع الإسلام بين الأديان والأيدلوجيات (المجلد الثامن)**، أنور الجندي، الأنصار، مصر، دون بيانات أخرى.

٦١٤ ـ **موسوعة نصرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم ﷺ**، إعداد مجموعة من المختصين بإشراف صالح بن عبد الرحمٰن بن حميد إمام وخطيب الحرم المكي، الوسيلة، جدة، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

٦١٥ ـ **الموضوعية في العلوم الإنسانية ـ عرض نقدي لمناهج البحث**، قباء، القاهرة، طبعة ٢٠٠٣م.

٦١٦ ـ **موقف ابن تيمية من الأشاعرة**، د. عبد الرحمٰن بن صالح المحمود، الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

٦١٧ ـ **موقف الدين من العلم**، د. علي فؤاد باشكيل، ترجمة: أورخان محمد علي، الوثائق، الكويت، دون بيانات أخرى.

٦١٨ ـ **موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين**، مصطفى صبري شيخ الإسلام للدولة العثمانية سابقاً، إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

٦١٩ ـ موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة «عرضا ونقدا»، سليمان صالح الغصن، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

٦٢٠ ـ موقف أهل السنة والجماعة من العلمانية، محمد عبد الهادي المصري، الوطن، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ.

٦٢١ ـ موقف شيخ الإسلام من آراء الفلاسفة ومنهجه في عرضها، د. صالح الغامدي، المعارف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

٦٢٢ ـ موقف من الميتافيزيقا، د. زكي نجيب محمود، الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٧م.

٦٢٣ ـ الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، د. محمود رجب، المعارف، مصر، الطبعة الثالثة، ١٩٨٧م.

٦٢٤ ـ الميتافيزيقا، العلم والأيديولوجيا، عبد السلام بن عبد العالي، الشركة المغربية للناشرين المتحدين ـ الرباط، دار الطليعة ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨١م.

٦٢٥ ـ ميزات الشريعة الإسلامية على القوانين الوضعية، عبد الحميد طهماز، القلم، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

٦٢٦ ـ النبأ العظيم ـ نظرات جديدة في القرآن، د. محمد عبد الله دراز، دار القلم، الطبعة السابعة، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

٦٢٧ ـ النبي موسى ورسالة التوحيد، سيجموند فرويد، ترجمة: د. عبد المنعم الحفني، الرشاد، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

٦٢٨ ـ نحن والعلم ـ دراسات في تاريخ علم الفلك بالغرب الإسلامي، سالم يفوت، الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

٦٢٩ ـ نحو علم اجتماع عربي ـ علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة، مجموعة اجتماعيين عرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.

٦٣٠ ـ نحو فلسفة علمية، د. زكي نجيب محمود، الإنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٥٨م.

٦٣١ ـ نحو منهجية إسلامية للعلوم الإنسانية والاجتماعية، د. سيد محمد الشنقيطي، دار المسلم، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م.

٦٣٢ ـ نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، (الطوطمية ـ اليهودية ـ النصرانية ـ الإسلام)، د. يوسف شلحت، ترجمة: أ.د. خليل أحمد خليل، الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

٦٣٣ ـ **النزعة العلمية في فلسفة كارل بوبر بين التجربة والميتافيزيقيا**، حنان علي عواضة، الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠٢م.
٦٣٤ ـ **النسبية ـ النظرية الخاصة والعامة**، ألبرت أينشتين، ترجمة: د. رمسيس شحاته، نهضة مصر، مصر، دون بيانات أخرى.
٦٣٥ ـ **النسبية بين العلم والفلسفة**، أ.د. عبد القادر بشتة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
٦٣٦ ـ **نشأة الدين**، د. علي سامي النشار، مركز الإنماء الحضاري، حلب، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
٦٣٧ ـ **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، د. علي النشار، المعارف، القاهرة، الطبعة الثامنة، دون تاريخ.
٦٣٨ ـ **نشوء الشرق الأدنى الحديث (١٧٩٢ ـ ١٩٢٣م)**، مالكولم ياب، ترجمة: خالد الجبيلي، الأهالي، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.
٦٣٩ ـ **نظريات نشأة الكون في الفكر الإسلامي**، د. إبراهيم محمد تركي، الوفاء، الإسكندرية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
٦٤٠ ـ **النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس**، إيان كريب، ترجمة: د. محمد حسن غلوم، مراجعة د. محمد عصفور، عالم المعرفة (٢٤٤)، الكويت، سنة ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م.
٦٤١ ـ **النظرية الاقتصادية في الإسلام ـ مع خطة عمل تطبيقية لنظام اقتصادي إسلامي متكامل**، فكري أحمد نعمان، المكتب الإسلامي ـ بيروت، القلم ـ دبي، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.
٦٤٢ ـ **نظرية التطور بين العلم والدين**، علي أحمد الشحات، تقديم: د. مصطفى كمال طلبة، الخانجي، القاهرة، دون بيانات أخرى.
٦٤٣ ـ **نظرية التطور عند مفكري الإسلام ـ دراسة مقارنة**، د. محفوظ علي عزام، الهداية، مصر، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.
٦٤٤ ـ **النظرية العامة للقيمة ـ دراسة للقيم في الفكر المعاصر**، د. أحمد عبد الحليم عطية، قباء، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.
٦٤٥ ـ **نظرية القيم في الفكر المعاصر**، د. صلاح قنصوة، التنوير، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٤م.
٦٤٦ ـ **نظرية المعرفة ـ من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة**، د. عادل السكري، تقديم: د. حامد عمار، الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

٦٤٧ ـ **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**، د. راجح عبد الحميد الكردي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن ـ فيرجينيا ـ الولايات المتحدة الأمريكية، المؤيد ـ الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

٦٤٨ ـ **نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين**، د. محمد زيدان، النهضة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.

٦٤٩ ـ **نظرية المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربوية**، د. أحمد محمد الدغشي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان ـ الأردن، دار الفكر ـ دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠٢م.

٦٥٠ ـ **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ـ تمهيد وتعقيب نقدي**، د. عبد الغفار مكاوي، حوليات كليات الآداب، جامعة الكويت، الحولية الثالثة عشرة، الرسالة الثامنة والثمانون، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

٦٥١ ـ **نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون**، د. مختار الفجاري، الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

٦٥٢ ـ **نقد الفكر الاجتماعي المعاصر ـ دراسة تحليلية نقدية**، د. معن خليل عمر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.

٦٥٣ ـ **نقد الفكر الديني**، د. صادق جلال العظم، دار الطليعة، بيروت، الطبعة السابعة، ١٩٩٤م.

٦٥٤ ـ **النقد في عصر التنوير إ. كنت**، د. نازلي إسماعيل، النهضة العربية، مصر.

٦٥٥ ـ **نقد نقد العقل العربي**، نظرية العقل، جورج طرابيشي، الساقي، بيروت ـ لندن.

٦٥٦ ـ **نقض المنطق**، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: الشيخ محمد بن عبد الرزاق حمزة وَ الشيخ سليمان الصنيع، وصححه محمد الفقي، المكتبة العلمية، بيروت، دون بيانات أخرى.

٦٥٧ ـ **النهاية في غريب الحديث والأثر**، للإمام مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري، ابن الأثير، تحقيق: طاهر الزاوي وصاحبه، المكتبة الإسلامية، دون بيانات أخرى.

٦٥٨ ـ **نهضة مصر ـ تكون الفكر والأيديولوجية في نهضة مصر الوطنية (١٨٠٥ ـ ١٨٩٢م)**، د. أنور عبد الملك، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣م.

٦٥٩ ـ **النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث**، د. غالي شكري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة ١٩٩٢م.

٦٦٠ ـ **نيتشه عدو المسيح**، د. يسري إبراهيم، سينا، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.

٦٦١ ـ **هذا الكون ماذا نعرف عنه؟** د. راشد المبارك، القلم، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.

٦٦٢ ـ **هكذا تكلم العقل ـ المفهوم العقلاني للدين**، د. حيدر غيبة، الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٣م.

٦٦٣ ـ **هموم الفكر والوطن (الجزء الثاني) الفكر العربي المعاصر**، د. حسن حنفي، قباء، القاهرة، طبعة ١٩٩٨م.

٦٦٤ ـ **هوامش على كتاب نقد الفكر الديني**، الشيخ محمد حسن آل ياسين، النفائس، بيروت، الطبعة السابعة، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٦٦٥ ـ **واقعنا المعاصر**، محمد قطب، المدينة للصحافة. .، جدة، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٧م.

٦٦٦ ـ **واقعية التشريع الإسلامي وآثارها**، زياد بن صالح لوبانغا، مطبوعات جامعة الإمام، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.

٦٦٧ ـ **وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية والشبهات التي تثار حول تطبيقها**، من البحوث المقدمة لمؤتمر الفقه الإسلامي الذي عقدته جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض سنة ١٣٩٦هـ، المجلس العلمي بالجامعة رقم (١٩)، طبعة ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

٦٦٨ ـ **وجوب لزوم الجماعة وترك التفرق**، جمال بن أحمد بشير بادي، الوطن، الرياض، ١٤١٢هـ.

٦٦٩ ـ **وحدة المنهج العلمي ـ أزمة المنهج في علم الاجتماع**، د. أحمد أنور، المحروسة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٦٧٠ ـ **ودخلت الخيل الأزهر**، محمد جلال كشك، المعارف، القاهرة، دون بيانات أخرى.

٦٧١ ـ **الوصول إلى القمر... انظره في رسالة في علم النجوم.**

٦٧٢ ـ **وضع الربا في البناء الاقتصادي**، د. عيسى عبده، الاعتصام، دون ذكر المكان، الطبعة الثانية، ١٣٩٧هـ ـ ١٩٧٧م.

٦٧٣ ـ **وضعية الدين عند ماركس وأنجلز**، ميشال برتران، ترجمة: صلاح كامل، دار الفوائد، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.

٦٧٤ ـ **الوضعية المنطقية والتراث العربي نموذج فكر زكي نجيب محمود الفلسفي**، عبد الباسط سيدا، الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.

٦٧٥ ـ **ومشيناها خطى ـ صفحات من ذكريات شيوعي اهتدى**، أحمد سليمان، القلم، الكويت، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.
٦٧٦ ـ **اليهود وراء كل جريمة**، وليم كار، شرح وتعليق: خير الله الطلفاح، الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.
٦٧٧ ـ **اليهودية في القرآن ـ تحليل علمي لنصوص القرآن في اليهود على ضوء الأحداث الحاضرة**، عفيف عبد الفتاح طبارة، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة التاسعة، ١٩٨٢م.
٦٧٨ ـ **يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت النظرية النقدية التواصلية**، حسن مصدق، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.
٦٧٩ ـ **اليوم والغد**، سلامة موسى، سلامة موسى للنشر، دون مكان مذكور، الطبعة الأولى، ١٩٢٨م.
٦٨٠ ـ **يوهانز كبلر وعلم الفلك الجديد**، جيمس آر.فويلكل، تعريب محمد حسن شموط، العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.

مراجع التراجم والمصطلحات:

٦٨١ ـ **أطلس الفلسفة**، بيتر كونزمان وآخرون، ترجمة: د. جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
٦٨٢ ـ **التعريفات**، الشريف علي محمد الجرجاني، الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.
٦٨٣ ـ **دليل الناقد الأدبي**، د. ميجان الرويلي، د. سعد البازعي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٢م.
٦٨٤ ـ **الفهرس الموضوعي لآيات القرآن الكريم**، محمد مصطفى محمد، الفتح، بيشاور ـ باكستان، الطبعة الثالثة، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.
٦٨٥ ـ **قاموس أكسفورد** (Oxford)، Oxford Advanced learners dictionary off current] English.fifth editon.editor¤ jonathan crowther.oxford university press 1995...].
٦٨٦ ـ **القاموس المحيط**، الفيروزآبادي، الرسالة ـ بيروت، الريان، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.
٦٨٧ ـ **قاموس المصطلحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية**، سامي ذبيان وآخرون، رياض الريس، لندن، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.
٦٨٨ ـ **الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، لأبي البقاء أيوب بن موسى الكفوي، بعناية: د. عدنان درويش و محمد المصري، الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

٦٨٩ ـ **معجم الفلاسفة (الفلاسفة ـ المناطقة ـ المتكلمون ـ اللاهوتيون ـ المتصوفون)**، إعداد: جورج طرابيشي، الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

٦٩٠ ـ **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية**، د. جميل صليبا، الكتاب اللبناني، بيروت، طبعة ١٩٨٢م.

٦٩١ ـ **معجم الماركسية النقدي**، جيرارين سوسان، جورج لابيكا، ترجمة: جماعية، دار محمد علي للنشر ـ صفاقس ـ تونس، ودار الفارابي ـ بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

٦٩٢ ـ **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، جلال الدين سعيد، دار الجنوب، تونس، طبعة ١٩٩٤م.

٦٩٣ ـ **معجم علوم التربية ـ مصطلحات البيدغوجيا والديداكتيك**، عبد اللطيف الفاربي وآخرون، سلسلة علوم التربية، مطبعة النجاح الجديدة، دون ذكر للمكان، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

٦٩٤ ـ **معجم مصطلحات المنطق وفلسفة العلم للألفاظ العربية والإنجليزية والفرنسية واللاتينية**، د. محمد فتحي عبد الله، دار الوفاء، الإسكندرية، دون بيانات أخرى.

٦٩٥ ـ **مفاتيح العلوم الإنسانية ـ معجم عربي.فرنسي.إنكليزي**، د. خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، دون بيانات.

٦٩٦ ـ **المورد**، قاموس إنكليزي عربي، منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة ٢٣، ١٩٨٩م.

٦٩٧ ـ **الموسوعة العربية العالمية**، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م.

٦٩٨ ـ **الموسوعة العربية الميسرة**، لفريق من الباحثين والخبراء بإشراف الأستاذ محمد شفيق غربال، نهضة لبنان، بيروت، طبعة ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٦٩٩ ـ **موسوعة الفلسفة**، د. عبد الرحمٰن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.

٧٠٠ ـ **الموسوعة الفلسفية العربية**، رئيس التحرير د. معن زيادة، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.

٧٠١ ـ **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة**، إشراف وتخطيط ومراجعة: د. مانع بن حماد الجهني، دار الندوة العالمية للطباعة. . ، الرياض، الطبعة الرابعة، دون تاريخ.

٧٠٢ ـ موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، تعريب خليل أحمد خليل، عويدات، بيروت ـ باريس، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
٧٠٣ ـ موقع المجمع العلمي المصري على الشبكة (الإنترنت)، L,Institut D.Egypte.

رابعاً: فهرس الموضوعات

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع — الصفحة

الموضوع | الصفحة

الباب الثاني

الموضوع | الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع **الصفحة**

الموضوع الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة